DIE ERKENNTNISTHEORETISCHEN GRUNDGEDANKEN WILHELM DILTHEYS

DARGESTELLT IN IHREM HISTORISCHEN UND SYSTEMATISCHEN ZUSAMMENHANGE

INAUGURAL-DISSERTATION
ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE
DER PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT
DER ALBERT-LUDWIGS-UNIVERSITÄT
ZU FREIBURG I. BR.

VORGELEGT VON

CLEMENS CÜPPERS
AUS DÜSSELDORF

1933
DRUCK VON B. G. TEUBNER IN LEIPZIG

REFERENT: PROFESSOR DR. HONECKER

KORREFERENT: PROFESSOR DR. HEIDEGGER

TAG DER MÜNDLICHEN PRÜFUNG: 11. JULI 1933

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Die vorliegende Arbeit erscheint zugleich auch im Verlag B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

VORWORT

Die nachstehenden Untersuchungen sind aus umfassenderen Studien über die erkenntnistheoretischen Grundlagen der sog. modernen Lebensphilosophie hervorgegangen. Wenn der Verfasser glaubte, sich auf eine Darstellung der erkenntnistheoretischen Analysen Wilhelm Diltheys beschränken zu sollen, so nötigte ihn hierzu nicht nur der Umfang des andernfalls in Betracht kommenden Materials, sondern diese Begrenzung des ursprünglich in Aussicht genommenen Themas geschah auch aus dem Bewußtsein heraus, in Diltheys Schriften einen der bedeutsamsten erkenntnistheoretischen Grundlegungsversuche zu besitzen, die bisher aus dem Kreise der Lebensphilosophie erwachsen sind.

Die Anregung zur Analyse lebensphilosophischer Grundbegriffe auf ihre erkenntnistheoretische Bedeutung und Tragweite hin erhielt der Verfasser durch Herrn Professor Martin Honecker, der auch den Entwicklungsgang dieser Arbeit in wohlwollender Weise verfolgt und gefördert hat. Ihm und in gleicher Weise Herrn Professor Georg Misch, der dem Verfasser die Einsichtnahme in Diltheys Handexemplar der Schrift von A. Steenbergen „Henri Bergsons intuitive Philosophie“ (1909) ermöglicht hat, sei auch an dieser Stelle der verbindlichste Dank ausgesprochen.

Düsseldorf, am 19. November 1933, am Tage der 100. Wiederkehr des Geburtstages Wilhelm Diltheys.

Clemens Cüppers.

INHALTSVERZEICHNIS

METHODISCHE VORBEMERKUNGEN

EINLEITENDER TEIL

Seite

I. Der formale Zusammenhang der erkenntnistheoretischen Ausführungen Wilhelm Diltheys 1

Ihr fragmentarischer Charakter und ihre innere Systematik in der Verbindung von positiver Forschung und philosophischer Besinnung.

II. Wilhelm Diltheys geistige Herkunft. 4

Die positiv und negativ bestimmenden Faktoren der Ausbildung seines erkenntnistheoretischen Ansatzes. Seine Stellung zur idealistischen Spekulation, insbesondere Hegels, zur historischen Schule, zu Kant und zum Positivismus.

III. Die Bestimmung der Aufgaben der Erkenntnistheorie durch Wilhelm Dilthey 16

Universalität durch umfassende Untersuchung und Vertiefung durch kritische Begründung als die leitenden Normen erkenntnistheoretischer Bemühung. Die Forderung vollständiger Zergliederung des erkennenden Verhaltens im Hinblick auf die dreifache Artikulation seiner Gegenstandswelt.

HAUPTTEIL

I. Begriff der Erkenntnis im allgemeinen 19

Die Bestimmung des Verhältnisses von Denken und Sein im Erkennen als Aufweis der Bedingungen der Möglichkeit des Wahrheits- und Allgemeingültigkeitscharakters aller Erkenntnis. Abweisung verfehlter Bestimmungen dieses Verhältnisses. Der Sinn des Begriffes der Bewußtseinsrelativität. Bewußtseinsrelativität und Bewußtseinsunabhängigkeit. — Das Problem der Allgemeingültigkeit des Erlebens. — Das wissenschaftliche Erkennen und sein Geltungsgrund. — Die Befähigung des Denkens zum Erkennen.

II. Die Erkenntnistheorie der Naturwissenschaften und die Erkenntnistheorie der Geisteswissenschaften. 35

Die innere Struktur der Theorie des naturwissenschaftlichen Erkennens. Die Voraussetzungen und die Konsequenzen der Diltheyschen Auffassung der Naturerkenntnis. (Die Bestimmung der Funktion des verstandesgemäßen Denkens in der wissenschaftlichen Auffassung der Natur, die Seinsweise der metaphysischen Gegenständlichkeit, der

Seite

relativistisch-konstruktive Charakter der metaphysischen Weltbilder.) Terminologische Unausgeglichenheiten der Diltheyschen Darstellung. — Die Abgrenzung der geisteswissenschaftlichen von der naturwissenschaftlichen Erkenntnis und die erkenntnistheoretische Bedeutung dieser Abhebung. Die innere Erfahrung als Grundlage der Geisteswissenschaften und als Quelle der Realitätserkenntnis.

III. Von den Kriterien des Erkennens 48

Das materiale und das formale Kriterium der Wahrheit bzw. Richtigkeit wissenschaftlicher Erkenntnisse. — Psychologie, Psychologismus und Erkenntnistheorie.

IV. Die Stellung und Leistung der Erkenntnisfunktion im erlebten und objektivierten Strukturzusammenhang des Seelenlebens und ihre formale Struktur 55

Das Erkennen als Lebensfunktion: seine Verwurzelung in der seelischen Ganzheit des Menschen, seine Stellung und Leistung als typische Verhaltungsweise innerhalb des Seelenlebens, die Beziehungen des Gefüges seiner Akte im Ganzen des seelischen Strukturzusammenhanges und die Formen dieser Strukturbeziehungen. — Der Strukturzusammenhang des Seelenlebens als Grundlage der wissenschaftlichen Objektivationen des Erlebens.

V. Die inhaltliche Elementaranalyse der Gegenstandswelt des menschlichen Erkennens 69

Die Grundbestandteile dieser Gegenstandswelt: die Lebenskorrelation des Selbst und des Anderen; die dingliche Außenwelt, die personale Umwelt der Gesellschaft in ihren kulturellen, sozialen und geschichtlichen Zusammenhängen, das Unsichtbare. — Die Gegebenheitsweisen dieser Gegenstände.

VI. Die erkenntnistheoretische Bedeutung der Inhalte der Geschichtswissenschaft. Die aus ihr sich ergebende Aufgabe einer Kritik der historischen Vernunft und ihre Lösung 86

Geschichtliches Forschen und Verstehen als Weg zur Erkenntnis des menschlichen Daseins. — Die Hermeneutik als Theorie des historisch-geisteswissenschaftlichen Erkennens. — Erleben, Ausdruck und Verstehen als die Grundbegriffe einer Kritik der historischen Vernunft.

VII. Die erkenntnistheoretische Struktur des Erlebnisses . . 95

Präsenz und Innesein als die Bewußtheitsweisen des Erlebnisses. — Der Intuitionsbegriff und seine Bedeutungen.

VIII. Die Repräsentationen der Erlebnisse im Ausdruck und in seinen Formen 100

Die Frage nach der Möglichkeit einer adäquaten Objektivierung des Erlebens in Begriffen. — Das Reich des objektiven Geistes, seine Objektivationsformen und die Sonderstellung der sprachlich-begrifflichen Ausdrucksform. — Phänomenologie des begrifflichen Ausdrucksvor-

Seite

ganges: die Funktionen des elementaren und des diskursiven Denkens im Objektivationsprozeß; das Verhältnis des Ausdrucks zum Erlebnis; die Kategorien. — Die philosophische Leistung und Bedeutung der begrifflichen Gestaltung und wissenschaftlichen Vergegenständlichung: die Überwindung des Irrationalen.

IX. Analyse des Verstehens 118

Phänomenologie der Struktur des Verstehens und seiner Beziehungen zum Erleben und zum Ausdruck; die hermeneutische Bedeutung des sprachlichen Verstehens. Die Arten und die Formen des Verstehens. — Die universale Reichweite des Verstehens. — Die Frage nach der Erreichbarkeit allgemeingültigen Verstehens. — Die Aporie des Verstehens von Vergangenem und Heterogenem und ihre Auflösung. — Der Zirkel des individuellen und des generellen Verfahrens im Verstehen. — Der Zusammenhang von Individuum und Universum als die Gegenständlichkeit des Verstehens. Die Begrenztheit und Unvollendbarkeit des Verstehens.

VERZEICHNIS DER ABKÜRZUNGEN FÜR DIE WERKE DILTHEYS

G. S.	= Gesammelte Schriften. Leipzig 1912 ff., B. G. Teubner.
L. Schls.	= Leben Schleiermachers. Berlin 1870[1], G. Reimer.
Eth.	= Ethika. Aus den Tagebüchern Wilhelm Diltheys (1854—1864). Für die Literatur-Archiv-Gesellsch. herausgegeben. Berlin 1915.
Erl. u. D.	= Das Erlebnis und die Dichtung. Leipzig 1905[1], B. G. Teubner.
Einb. d. Dich.	= Über die Einbildungskraft der Dichter in: Zeitschr. f. Völkerpsychol. Berlin 1877, Dümmler (und in: Philos. Aufsätze, Ed. Zeller gewidmet. Leipzig 1887, Reisland).

METHODISCHE VORBEMERKUNGEN

Die vorliegende Abhandlung hat sich die Aufgabe gestellt, das philosophische Gesamtwerk Wilhelm Diltheys auf seine erkenntnistheoretischen Grundlagen hin zu untersuchen. Sie beabsichtigt nicht so sehr, die in ihm aufgeworfenen und behandelten Probleme der Erkenntnistheorie gesondert voneinander darzulegen und sie bis in ihre letzten Einzelheiten und Verzweigungen hinein zu verfolgen, als vielmehr, die sie alle miteinander verbindende und tragende, in ihnen allen wiederkehrende Grundidee in ihrer geschichtlichen und systematischen Entwicklung aufzuweisen. Bislang konnte ein Versuch dieser Art noch nicht in Angriff genommen werden, da Diltheys Lebenswerk erst seit 1931 vollständig vorzuliegen scheint.

Für die Anordnung des erkenntnistheoretischen Materials finden sich in Diltheys Schriften keine bestimmten Richtlinien vorgezeichnet, nach denen man es mit dem Bewußtsein getreuer Befolgung seiner Intentionen gliedern könnte. Wie die Formulierung, so befand sich bei Dilthey auch die Aufeinanderfolge seiner Gedanken in einer ständig fließenden, niemals abgeschlossenen Entwicklung. Ihre Wiedergabe sieht sich infolgedessen dazu genötigt, sie um frei gewählte Gesichtspunkte herum zu gruppieren. Ein gewisses Maß von Willkür läßt sich dabei naturgemäß nicht vermeiden.

Wie in Diltheys Gedankenwelt schließlich alles mit allem zusammenhängt, so vollzog sich ihm die systematische Ausgestaltung in steter Auseinandersetzung mit historisch bereits vorliegenden Problemlösungen, zu denen er von jener aus Stellung nahm, an denen er anderseits aber auch den eigenen Standpunkt zu klären und immer mehr zu verdeutlichen suchte. Dementsprechend werden auch die folgenden Untersuchungen in einer wechselseitigen Durchdringung des Historischen und Systematischen fortschreiten. Nur auf diesem Wege können ohne Beeinträchtigung der Übersichtlichkeit der Darstellung sonst unvermeidliche Wiederholungen unterlassen werden.

EINLEITENDER TEIL

I. DER FORMALE ZUSAMMENHANG DER ERKENNTNISTHEORETISCHEN AUSFÜHRUNGEN WILHELM DILTHEYS

Wilhelm Diltheys Lehren über die Grundlagen der menschlichen, in den Geisteswissenschaften enthaltenen Erkenntnis liegen in seinen Gesammelten Schriften nicht in einer systematischen Form vor. Seine erkenntnistheoretischen Ideen erwuchsen ihm vielmehr im Laufe eines langen Lebens erst allmählich aus der steten Selbstbesinnung über den realen Prozeß seiner eigenen, bis zu seinem Lebensende von ihm fortgeführten Arbeiten am Aufbau der Geisteswissenschaften. Der ihm eigentümliche Zug seiner Arbeitsweise lag darin, daß er jene in unmittelbarem Kontakt mit der positiven geisteswissenschaftlichen Forschung hielt, indem er deren Ergebnisse in philosophischem Nachdenken erkenntnistheoretisch zu vertiefen und zu begründen suchte und sie anderseits als positive Anwendung und Bestätigung seiner wissenschaftstheoretischen Überzeugungen betrachtete. Beide Richtungen der Untersuchung erschienen ihm als innerlich zusammengehörig, die eine als der integrierende Bestandteil der anderen und umgekehrt. Indem nun aber die immer von neuem aufgenommenen, auch die historischen Schriften allenthalben durchziehenden philosophischen Reflexionen nicht nur äußerlich neben der Forschungstätigkeit in den Einzelwissenschaften der Geistesgeschichte einherliefen und sie begleiteten, sondern auch innerlich und inhaltlich von ihr abhängig blieben, mußten sie wesensnotwendig mit ihr das Schicksal teilen, niemals zu Ende und zur Vollendung zu kommen.

Von dem Bewußtsein des notwendig Fragmentarischen seiner Leistungen zeigte sich Dilthey so tief durchdrungen, daß es bis in ihre äußere Form hinein sich ausprägt. Eine fast unübersichtliche Mannigfaltigkeit von Skizzen, nebeneinander herlaufenden Entwürfen, Vorarbeiten zu weiteren Vorarbeiten, unvollendete Ansätze, begonnene, fallengelassene und wieder aufgenommene Gedanken — das ist der erste verwirrende Eindruck, der sich dem Leser aufdrängt. Wer immer in diese Welt einzudringen versucht, den überkommt anfangs etwas von jener Rat- und Hilflosigkeit, mit der der fast 80jährige an seinem Lebensabend der Fülle seiner unsystematisch angehäuften Manuskripte gegenüberstand.[1]) Diltheys Grundstimmung steht hier in einem klar bewußten Gegensatz zu

1) G. S. VII, 28, 139.

Hegels Intention, in einem abgeschlossenen System dialektisch miteinander zusammenhängender Begriffe den Reichtum der geschichtlichen Realität einzufangen. „Wir verschmähen die Konstruktion, lieben die Untersuchung, verhalten uns skeptisch gegen die Maschinerie eines Systems. Diese Systematik und Dialektik kommt uns zuweilen vor wie eine gewaltige Maschine, die im Leeren arbeitet. Wir sind zufrieden, am Ende eines langen Lebens vielfache Gänge wissenschaftlicher Untersuchung angebohrt zu haben, die in die Tiefe der Dinge führen; wir sind zufrieden, auf der Wanderschaft zu sterben."[2]) „Wir kommen nicht mehr durch das System zum Leben, sondern gehen von der Analysis des Lebens aus."[3]) Aus solcher Geisteshaltung heraus wird es verständlich, daß der 1833 Geborene erst in seinem 50. Lebensjahre mit einem Werke (dem ersten Bande der „Einleitung in die Geisteswissenschaften") hervortrat, in dem er erkenntnistheoretische Probleme ausführlicher behandelte, und daß bei seinem Hinscheiden (1911) noch ein großer, vielleicht der wichtigste Teil seiner Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften[4]) teils in den schwer zugänglichen Bänden der Berliner Akademie der Wissenschaften ein wenn auch vornehmes, so doch verborgenes Dasein führte, teils überhaupt unediert der Veröffentlichung erst noch entgegensah. Und blättert man die nunmehr acht Bände starke Ausgabe der Gesammelten Schriften nur flüchtig durch, so trifft man allenthalben auf Überschriften wie „Beiträge zu . . .", „Einleitung in . . .", „Bausteine zu . . .", „Ideen über . . .", „Studien zu . . .", die den Eindruck verstärken, daß Dilthey in den so überschriebenen, gedankenreichen Analysen nicht mehr geben wollte als schlichte, ergänzungsbedürftige Einzeluntersuchungen.

Und doch spürt man zugleich bei ihrer Lektüre, daß eine große, einheitliche Gesamtkonzeption dahinter stand, die freilich zu tief war, als daß sie je zu restlos befriedigender Formulierung in Begriffen hätte gelangen können, zu reich aber auch, als daß sie selbst in einer größeren Reihe von Einzelstudien sich hätte ausschöpfen lassen. Dilthey selbst bemühte sich, wenigstens andeutend den wesentlichen Gehalt seiner Gedanken kurz zusammenzufassen in einer zur Aufnahme in Überwegs Geschichte der Philosophie bestimmten Skizze, die er betitelte: „Übersicht meines Systems".[5]) Zwar nicht in einer Kontinuität von vornherein feststehender Begriffe liegt ihr Zusammenhang. Am Anfang dieses Systems steht auch nicht wie bei Descartes oder in anderer Form auch bei den Denkern des deutschen Idealismus eine Einzelwahrheit, die sich dann, sei es auf dem gradlinigen, eindimensionalen Wege der Deduktion, sei es in dialektischen Zickzackbewegungen allmählich zum Gesamtsystem ausweitete und fortentwickelte. Vielmehr ging Dilthey, ähnlich wie Kant, von einem Inbegriff positiver Wissenschaften aus, nur daß er sie in ausdrücklichem Unterschiede zu ihm nicht auf ihre bloß formale Geltung

2) Eth. S. 43. 3) G. S. VII, 276; vgl. auch 150. 4) Vgl. z. B. G. S. Bd. VII. 5) G. S. VIII, 180.

hin untersuchte, sondern sie in der konkreten Universalität des in ihnen enthaltenen inhaltlichen Reichtums zugrunde legte und zu analysieren suchte. Von hier aus gab es für ihn kein Fortschreiten in gerader Linie, sondern ein unermüdliches Kreisen um eine sich mehr und mehr entfaltende zugleich ideale wie reale Zentralidee, die er in immer neuen Bemühungen und Versuchen von den verschiedensten Seiten aus beleuchtete, aber immer in dem klaren Bewußtsein, ihre Wesenstiefe niemals ganz erhellen zu können. „Jede Art von Begeisterung für menschliches Tun und menschliche Werke ist nur gesund, wenn das Bewußtsein der Endlichkeit sie begleitet."[6]) Erkenntnistheoretische Grundlegung bedeutete ihm ein immer neues Hinabtauchen von der Oberfläche der begrifflichen Fixierungen in ihren in den Tiefen des Erlebens liegenden Untergrund, um sie dem Bewußtsein durch eine Analyse der Strukturverhältnisse dieses Untergrundes zum Verständnis zu bringen. Sein großer Plan, eine Art von Phänomenologie und Morphologie des Lebens in seinem das ganze Menschengeschlecht umspannenden Sinne zu geben, war das zentrale Motiv, aus dem heraus er immer wieder den Bereich des immanent Wissenschaftlichen verlassen und seine Inhalte bis in ihre Wurzel, das Leben, hinab verfolgen mußte; zu ihnen zurückgekehrt, fand er dann das Leben in begrifflicher Ausdrucksform und Gestaltung in ihnen wieder. An keiner Stelle, auch nicht an der Peripherie seiner einzelnen Studien (vgl. etwa die Arbeiten über so wenig bekannte Persönlichkeiten wie Süvern oder Schlosser) verlor er die Verbindung mit dem historischen und seelisch-geistigen Zusammenhang, in dem die Einzelerscheinungen der Geschichte, Personen und Institutionen so gut wie Kultursysteme und abstrakte Geistesprodukte ihre Grundlage haben. In einer solchen allgemeinen Richtung des Geistes auf kritische Fundierung und Vertiefung des gedanklich Fixierten lag die eigentliche Einheit des Diltheyschen Denkens. Darin, daß es seinen Mittelpunkt nicht in einem vom Leben isolierten Gefüge bestimmt angebbarer abstrakter Gedanken hatte, die es nur klar und deutlich zu definieren, anzuwenden und zu verteidigen gälte, sondern in dem Aufweis der Korrelation und gegenseitigen Abhängigkeit von Erleben und begrifflicher Fassung, ist der tiefe Unterschied der Abhandlungen Diltheys zu einer Lebenslogik von den wissenschaftstheoretischen Versuchen der meisten anderen Denker begründet.

Durch diesen Wechselverkehr, dieses Ineinanderübergehen von spezialistischer Einzelforschung und begleitender Selbstbesinnung über ihre Grundlagen, das sich in den Schriften Diltheys ausprägt, wird der Überblick über seine erkenntnistheoretischen Gedanken und der Versuch ihrer zusammenfassenden Darstellung beträchtlich erschwert. Aber diese Schwierigkeit ist doch nur ein Einzelfall innerhalb jener allgemeineren, die Dilthey selbst als die fundamentale Aporie in allem Verstehen bezeichnet hat. Sie besteht in der Aufgabe, das Einzelne aus dem Allge-

6) G. S. V, CXV.

meinen und Ganzen heraus verständlich zu machen, das doch seinerseits erst durch die Kenntnis der Einzelheiten zustande kommen kann. Naturgemäß muß sie sich bei einer Analyse seiner eigenen Werke besonders stark bemerkbar machen, da in ihnen der Zusammenhang oft im Dunkeln bleibt, von dem aus die Einzelfragen behandelt werden. Kann sie auch nicht vollkommen überwunden werden, so erfährt sie doch eine Herabsetzung, wenn vor einer systematischen Erörterung der philosophische Standort Diltheys zunächst und vorläufig durch ein vergleichendes, ihn mit anderen konfrontierendes Verfahren festgestellt wird. Durch die historische Untersuchung wird sich dann bereits in ungefähren Zügen abzeichnen, was in der auf sie folgenden systematischen Darlegung schärfer hervortreten soll.

II. WILHELM DILTHEYS GEISTIGE HERKUNFT

Wilhelm Dilthey, von dem sich eine gegenwärtig weitverbreitete und einflußreiche Schule herleitet, ist selbst im strengen Sinne des Wortes niemandes Schüler gewesen. Was er anderen verdankte, ging nicht weit über eine Klärung und Abgrenzung seiner eigenen durchaus selbständigen und originellen Anschauungen hinaus. Die Aufgabe, seine geistige Herkunft zu bestimmen, muß daher als einen wesentlichen Teil ihrer Lösung die Feststellung enthalten, daß er, richtig verstanden, in der Hauptsache von sich selbst zu sich selbst kam. Diese Feststellung ist vor allem nicht in dem Sinne gemeint, als habe er sich als introvertierter Denker in das Innere seiner Individualität zurückgezogen und deren Entwicklungen und Schicksale zu philosophischer Darstellung gebracht, sich im übrigen von allem nicht ihn selbst betreffenden Geschehen in Vor- und Umwelt gleichgültig abwendend. Er erblickte vielmehr geradezu den Sinn seines Daseins in der Hingabe an die großen objektiven Gewalten und Zwecke des Lebens, der Geschichte und der Gesellschaft.[7]) Die Aufgeschlossenheit für die Welt der Gegenstände in ihm, vor ihm und um ihn her bildete während der ganzen Dauer seines Lebens einen Grundzug seines Wesens. Das Neue, Ursprüngliche seiner philosophischen Leistung ist vielmehr darin zu suchen, daß er diese Lebenswirklichkeit sich nicht in einer derivierten, entstellten Form vorgeben ließ, sondern sie in ihr selbst, an ihren eigenen Quellen, aufsuchte und in sich aufnahm. Gewiß war er in der Verwerfung der spekulativen Systeme, in der Ablehnung der Metaphysik, insbesondere der Geschichtsmetaphysik Hegels, ein Kind seiner Zeit, mit der er den positivistisch-empiristischen Zug des Denkens teilte. Hegel gegenüber, der das berüchtigte Wort „von der Ohnmacht der Natur, die Strenge des Begriffes nicht festhalten und darstellen zu können“[8]), ausgesprochen hatte, bekannte er sich als „verhärteten Empiriker“[9]) und betonte in bezug auf die Frage der erkenntnistheoreti-

7) G. S. VIII, 15, 224. 8) Logik V, 45. 9) G. S. V, LXXVI.

schen Grundlegung: „In der Erkenntniskritik versichert der Empirismus den Forscher der Realität seiner Objekte.“[10]) Der Hegelschen Geschichtsphilosophie in positiver Ergänzung der Kantischen Vernunftkritiken eine „Kritik der historischen Vernunft“ als eine Analytik des historischen Bewußtseins des Einzelmenschen wie der Gesamtmenschheit entgegenzusetzen, war ein wesentliches Ziel seines Lebenswerkes, dem er mehr oder weniger alle seine einzelnen Arbeiten unterordnete. Aber bei aller Übereinstimmung in der Gegnerschaft gegen die philosophischen Übergriffe im Gebrauch der konstruktiven Methode durch die Spekulation und gegen deren Empirieverachtung offenbarte sich der große Gegensatz seiner Stellung zum Zeitgeiste, dem weite Volkskreise zum Opfer fielen, darin, daß er die Blickrichtung auf die Welt des Geistes als die erhebende Tradition des deutschen Idealismus in sich lebendig erhielt und sich nicht durch die Erfolge der Technik und der äußeren zivilisatorischen Lebenspraktik blenden ließ; keinen Augenblick verfiel er in den weit verbreiteten Kultus der Naturwissenschaften oder in den blinden Fortschrittsglauben der Massen. Der Grund seines Gegensatzes zur idealistischen Spekulation lag ja gerade nicht wie bei den meisten der Zeitgenossen in einem Überdruß oder Widerwillen gegen die Hinwendung zu einer geistigen Wirklichkeit überhaupt, er lag vielmehr in der Ablehnung der ihr Wesen vergewaltigenden systematisch-dialektischen Formung, die sie in ihr besonders durch Hegel erhalten hatte. Indem sein gesammelter Blick auf der Entwicklung des Lebens des Geistes in der Geschichte ruhte, entging er der zu seiner Zeit das kulturelle Leben bedrohenden Gefahr, die Philosophie zu einer Art ancilla scientiae naturalis herabzuwürdigen und damit, wenn auch nicht gerade direkt dem Materialismus, so doch einer in der verfeinerten Form des Positivismus oder Empiriokritizismus sich äußernden materialistischen Gesinnung Weihrauch zu streuen. Schon 1867, in seiner Baseler Antrittsvorlesung[11]), warnte er davor, an den Koryphäen des deutschen Idealismus, an Geistern von der Größe eines Fichte, Schelling, Hegel achtlos vorüberzugehen. Wenn er auch ihre Lehren der dialektischen Einkleidung beraubte und aus der hohen Sphäre der transzendentalen Vernunft herabzog, sie in die nüchterne Region des Empirischen übertragend, so ließ er doch nicht nur das jedem metaphysischen System zugrunde liegende metaphysische Bewußtsein unangetastet, sondern erklärte sich auch in wichtigen Einzelanschauungen mit ihnen einig: mit Fichte z. B. fühlte er sich verbunden durch dessen Dynamismus und Energismus, mit Hegel durch die Tendenz auf Universalgeschichte des Geistes, mit Schopenhauer und Schelling durch die Anerkennung des zutiefst irrationalen Charakters der Wirklichkeit[12]), mit Schleiermacher endlich, dem er eine meisterhafte umfassende Biographie gewidmet hat, durch eine tiefe Verwandtschaft des persönlichen Charakters und eine weitgehende Gemeinsamkeit in den ethischen Überzeugungen und der

10) G. S. V, 77. 11) G. S. V, 12ff. 12) G. S. IV, 272ff.

religiösen Geisteshaltung.[13]) Nicht um den Gehalt zugleich mit der ihm aufgenötigten Form zu verwerfen, hatte er es unternommen, die geistig-geschichtliche Welt aus den Fesseln und Klammern des triadischen Schemas der Dialektik zu befreien, in das Hegel sie hineingezwängt hatte, sondern er wollte sie gerade dadurch als die eigentliche, von idealistischen Konstruktionen nunmehr gereinigte Wirklichkeit erweisen. Hegel hatte also nach Dilthey nicht den Gegenstand (die geschichtliche Geistesentwicklung) verfehlt — sie war auch das Objekt des Diltheyschen Philosophierens —, sein Irrtum bestand nur darin, ihm durch eine Transposition in den transzendentalen Gedankenzusammenhang der dialektischen Vernunft eine falsche, ihm nicht zukommende Seinsweise beigelegt und durch seine Auffassung als einer rein logischen Selbstbewegung freischwebender Begriffe, Allgemeinideen und Absolutheiten eine ihm nicht gemäße Ausdeutung verliehen zu haben.

Die Arbeiten der deutschen historischen Schule des 19. Jahrhunderts schienen Dilthey demgegenüber den überzeugenden Nachweis dafür erbracht zu haben, daß der beste, allein einwandfreie Zugang zur Welt des Geistes der Weg einer streng quellenmäßig und methodisch verfahrenden geisteswissenschaftlichen Forschung sei. Forscher wie Niebuhr, A. W. Schlegel, Savigny, Böckh, J. Grimm, Ritter, vor allem Ranke u. a. m. waren es, die durch ihre Leistungen einen starken Einfluß auf ihn ausübten. „Als ich nach Berlin im Beginn der 50er Jahre des vorigen Jahrhunderts kam, war die große Bewegung auf ihrem Höhepunkt, in welcher sich die definitive Konstituierung der historischen Wissenschaft und hierdurch vermittelt der Geisteswissenschaften überhaupt vollzogen hat . . . Ich hatte das unschätzbare Glück, in dieser Periode hier zu leben und zu lernen."[14]) Auch nach dem Zusammenbruch der spekulativen Systeme arbeiteten in dieser Bewegung Politiker, Theologen, Juristen, Philologen, Dichter und Historiker in einem lebendigen philosophischen Gedankenaustausch am Aufbau einer nicht mehr in abstrakten Ideen, sondern in der konkreten geschichtlichen Wirklichkeit fundierten geistig-kulturellen Welt. Ihre gemeinsame Absicht ging dahin, diese so, wie sie wirklich war, frei von allem apriorischen Schema in ihrem Reichtum und in ihrer individuellen Mannigfaltigkeit erstehen zu lassen. Eine glückliche Harmonie persönlicher Interessen mit dem Charakter des ihn aufnehmenden Kulturmilieus führte Dilthey in diesen gerade in seiner Blütezeit stehenden Kreis. Aus einem Vergleich der in diesem entstandenen Geisteserzeugnisse mit der Starrheit des Hegelschen Systems bildete sich in ihm die Einsicht heraus, um wieviel reicher die geschichtliche Wirklichkeit sich der objektiven Erfahrung und Forschung aufzuschließen vermöge als dem schematischen Verfahren der transzendentalen Vernunft. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn er dem ersten Buch seiner „Einleitung in die Geisteswissenschaften" als Leitwort den Ausspruch von

13) G. S. VII, 248. 14) G. S. V, 7; vgl. auch 4.

Helmholtz vorausschickte: „Übrigens hat sich bisher die Wirklichkeit der treu ihren Gesetzen nachforschenden Wissenschaft immer noch viel erhabener und reicher enthüllt, als die äußersten Anstrengungen mythischer Phantasie und metaphysischer Spekulation sie auszumalen wußten." Und doch erkannte Dilthey klar, daß den Vertretern der historischen Schule ein Zweifaches fehlte, um sich Hegel ebenbürtig an die Seite zu stellen. Dadurch, daß sie sich nicht entschieden genug um die philosophische Begründung der geisteswissenschaftlichen Ergebnisse bemühten[15]) und darauf verzichteten, ihre Einzelarbeiten zu einem universalhistorischen Zusammenhang zu vereinigen und zusammenzufassen — selbst Ranke war ja nur der Universalhistoriker der politischen Geschichte —, durch dieses doppelte Versäumnis blieben ihre Leistungen, so anerkennenswert sie im einzelnen auch sein mochten, tief unter Hegels genialem Werke. An dieser Stelle setzten Diltheys philosophisch-universalhistorische Bemühungen ein, deren unausgesprochene, zumindest entferntere Zielsetzung es war, das Werk der historischen Schule zu Ende zu führen und zu krönen und damit zugleich ein empirisches Gegenstück zu Hegels idealistischer Geistesgeschichte zu liefern.

Eine damals zu großem Einfluß gelangende philosophische Richtung hielt die Rückkehr zu Kant für den einzig sicheren Weg, zwischen der Scylla des Materialismus und der Charybdis der metaphysischen Spekulation hindurchzukommen. Jedoch das in ihr vorherrschende Interesse an einer Grundlegung oder zusammenfassenden Anordnung der Naturwissenschaften hielt Dilthey davon ab, sich ihr anzuschließen und damit das Bekenntnis zu Kant zur festen Basis seiner philosophischen Position zu machen; denn in diesem Interesse, das sich in erster Linie auf die Kritik der reinen Vernunft richtete und diese dann zur Gewinnung einer Theorie der „exakten" Wissenschaften auszuwerten suchte, vermochte er doch nur eine geringfügig modifizierte Abart eben desselben Geistes zu erblicken, der auch im Materialismus lebte. Ein gewisses Stück Weges konnte er immerhin mit den von Kant ausgehenden Denkern gemeinsam gehen. Wie Kant den Tatbestand der zu seiner Zeit vorliegenden Mathematik und der Naturwissenschaften voraussetzte und sie als Material seiner philosophischen Reflexion zugrunde legte, so nahm auch er seinen Ausgang von einem Inbegriff von Wissenschaften[16]); freilich mußte er, während Kant sein Material fertig vorfand und ohne weiteres auf das Vorgefundene verweisen konnte, sich den historischen und systematischen Zusammenhang der Geisteswissenschaften in mühsamer Einzelforschung erst schaffen. Über die wissenschaftliche Naturerkenntnis dachte er im Grunde genau so wie jener. Er erkannte die Realität eines „Affizierenden" an[17]) und trennte sich darin von allen Kantinterpretationen, die durch Eliminierung des Dinges-an-sich einen konsequenten Kant herstellen wollten. Die Unerkennbarkeit dieses An-sich-Seienden nach seiner realen Be-

15) G. S. I, XVIf., 49. 16) G. S. I, 412; VII, 88, 304. 17) G. S. I, 419.

schaffenheit bedingt die Unmöglichkeit aller Metaphysik, die es zu ihrem Gegenstande machen möchte.[18]) Wie die Sinneserfahrung dem Erkennen nur phänomenales Sein darzubieten vermag, so steht alles Gegebene unter dem Gesetz, auf ein Bewußtsein, das es denkt, bezogen zu sein.[19]) Wegen der Unerreichbarkeit der metaphysischen Welt für das Erkenntnisverlangen der theoretischen Vernunft bleibt die Philosophie als Theorie des Erkennens auf eine enge Fühlungnahme mit den Erfahrungswissenschaften angewiesen.[20]) Kants Lehren über die naturwissenschaftliche Erkenntnis erforderten aber eine Ergänzung durch eine analoge Erkenntnistheorie der Geisteswissenschaften; in der Gestalt einer „Kritik der historischen Vernunft", in der das geschichtliche Bewußtsein auf seine Bedingungen hin untersucht werden sollte, hat Dilthey sie auszuarbeiten unternommen.[21]) Von dem Ergebnis solcher philosophischer Leistungen erhoffte er dann eine Regelung des Menschenlebens in seinem Verhältnis zu Natur und Gesellschaft; freilich ging er in dieser Annahme über Kant insofern hinaus, als dieser die Existenz und die spezifische Beschaffenheit der praktischen Lebensnormierungen für unabhängig von dem Ausfall philosophischer Untersuchungen hielt und ihren wesentlichen Gehalt nur in einer einheitlichen, auf alle Einzelfälle anwendbaren Formel zusammenfassen wollte.[22]) — Mit der Aufzählung dieser ihnen gemeinsamen Ansichten ist bereits der Punkt erreicht, an dem Diltheys Wege sich von denen Kants trennten. Hatte er schon in der Kantischen Gleichsetzung von Wissenschaft mit mathematischer Naturerkenntnis eine willkürliche Beschränkung des Wissenschaftsbegriffes erblicken müssen[23]), so wurde sein Abrücken von Kant besonders deutlich in der Ausbildung seiner Anschauungen über die innere Erfahrung. Anfänglich (etwa bis 1883) glaubte er mit Kant wenigstens insofern noch in Einklang zu stehen, als die Kritik der reinen Vernunft[24]) die Daten des „inneren Sinnes" zunächst in ihrer vollen Realität vorausgesetzt und dann erst in einer Theorie über ihre Komponenten die Bedingungen für ihre Möglichkeit festgestellt habe.[25]) Später aber (schon seit 1892) erkannte er, daß Kant den von ihm vorausgesetzten inneren Tatbeständen des Bewußtseins, etwa den Erlebnissen der Zeitlichkeit oder der Lebendigkeit im Seelenleben, in gleicher Weise wie den Gegebenheiten der äußeren Erfahrung hinsichtlich ihres Soseins eine nur phänomenale Seinsweise beigelegt und auch für die menschliche Innenwelt eine jenseits aller Phänomene gelegene, von Sinnlichkeit und geistiger Formung unberührte, für den Menschen unerkennbare Wirklichkeit-an-sich angenommen habe.[26]) An diesem Punkte, an dem Kant die innere Erfahrung mit der äußeren in bezug auf ihren phänomenalen Charakter vollkommen gleichstellte, trat Dilthey zu ihm in entschiedenen Gegensatz. Während nach Kant in beiden

18) G. S. V, 12 f., 90. 19) a. a. O. 20) G. S. V, XXXVIII, 27.
21) G. S. V, 9; VIII, 264. 22) G. S. V, XXXIX. 23) G. S. V, XXVIII f.
24) I, I, § 7. 25) G. S. I, 394 Anm. 1; Leben Schls. 88 ff.
26) G. S. VIII, 186; VII, 277 f.; V, 5.

Fällen Dinge- bzw. Sachverhalte-an-sich einerseits, ihre Erscheinungen im Bewußtsein anderseits zwei getrennte, voneinander verschiedene, auseinanderfallende Größen sind, betrachtete Dilthey Objekte und Erscheinungen innerhalb der Sphäre der Innenerfahrung als identisch, als miteinander zusammenfallend. Gerade darin sah er den grundlegenden Unterschied der inneren von der äußeren Wahrnehmung, daß in ihr nicht wie in dieser „bloße" Erscheinungen, sondern zugleich tiefste, echteste Realitäten gegeben seien, und zwar nicht nur in der Ansehung ihres Daseins, sondern auch in der ihres Soseins, ihrer Beschaffenheit. Diese Unterscheidung war für Dilthey der eigentliche Angel- und Anknüpfungspunkt der immer wiederholten Versuche, die Geisteswissenschaften von den Naturwissenschaften nach ihren Wesensmerkmalen abzuheben. Aus dieser fundamentalen Verschiedenheit ergab sich nun, daß die von Kant für die Naturwissenschaften aufgestellte Erkenntnistheorie nicht auch für die Geisteswissenschaften Geltung beanspruchen konnte. Genügte es für die Zwecke einer Theorie des naturwissenschaftlichen Erkennens, ein aus Sinnlichkeit, Anschauungsfähigkeit und Verstandestätigkeit zusammengesetztes Wesen als Erkenntnissubjekt vorauszusetzen, so mußten die Geisteswissenschaften so lange unverstanden bleiben, als man nicht auf den Menschen in der Ganzheit seines Wesens zurückgriff. „In den Adern des erkennenden Subjektes", so heißt es im Vorwort zur Einleitung in die Geisteswissenschaften, „das Locke, Hume und Kant konstruierten, rinnt nicht wirkliches Blut, sondern der verdünnte Saft von Vernunft als bloßer Denktätigkeit. Mich aber führte historische wie psychologische Beschäftigung mit dem ganzen Menschen dahin, diesen in der Mannigfaltigkeit seiner Kräfte, dies wollend fühlend vorstellende Wesen auch der Erklärung der Erkenntnis und ihrer Begriffe (wie Außenwelt, Zeit, Substanz, Ursache) zugrunde zu legen, ob die Erkenntnis gleich diese Begriffe nur aus dem Stoff von Wahrnehmen, Vorstellen und Denken zu weben scheint." [27]) „Die Disjunktion: entweder äußere Wahrnehmung oder Denken, hat eine Lücke. Dies verkannten die Skeptiker, und noch Kant hat es nicht gesehen." [28]) Von diesem Standort jenseits eines einseitigen Intellektualismus und Rationalismus aus gesehen [29]), mußten die in der Kritik der reinen Vernunft aufgestellten zwölf Kategorien oder Verstandesformen — ganz abgesehen von ihrer numerischen Unvollständigkeit — nicht als rein logische, mit dem Leben unverbundene Begriffsgebilde erscheinen [30]), sondern nur als sekundäre Fixierungen primärer Grunderlebnisse des ganzen Menschen. Weit entfernt also, den Grund ihrer Geltung in sich selber als in ihrer ausschließlich logischen, erfahrungsunabhängigen Immanenz zu tragen, um von hier aus als Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrungen fungieren zu können, ist nach Diltheys Auffassung ihr Verhältnis zur Welt des Empirischen gerade umgekehrt: sie sind selbst nur Repräsentationen vorgängiger Erlebnisse und innerer

27) G. S. I, XVIII. 28) G. S. I, 240.
29) G. S. V, XXIX, LVI, 91 f., 97; VIII, 261. 30) G. S. VII, 136.

Erfahrungen, und nur als Kategorien des Lebens, nicht als solche des bloßen Verstandes, vermögen sie geisteswissenschaftliche Erkenntnisse zu begründen.[31]) Indem Kant „die leeren von der schulmäßigen Abstraktion ausgehöhlten Formen von Raum, Zeit usw." [32]) als transzendentale Aprioritäten in einem reinen Ich lokalisierte[33]) und von ihnen aus erst an die faktischen Erkenntnisse herantrat, machte er den Versuch, hinter das Leben zurückzugehen. Demgegenüber wandte Dilthey immer wieder ein, daß das Leben nur aus sich selber zu verstehen sei, daß der erkennende Verstand nicht hinter eben dieselbe Lebendigkeit, deren bloße Funktion er sei, zurückschreiten könne.[34]) Nicht vom bloßen Verstande, auch nicht von den Sinnen geht die Erkenntnis aus, sondern vom Leben in seiner unreduzierbaren Totalität. Seelenleben als die in Psychologie und Erkenntnistheorie zugrunde zu legende Subjektivität darf nicht metaphysisch konstruiert[35]) und aus einer Anzahl bestimmter Elemente als deren Zusammenfügung komponiert werden.[36]) Nicht eine Konstruktion, die das Leben erklären will, sondern eine vorurteilslose Analyse des Lebens ist geboten: dies war einer der Grundgedanken Diltheys.[37]) Nicht einmal von einem Dualismus zwischen Anschauung und Denken[38]), geschweige denn von einem solchen zwischen einem Stoff, bestehend aus gegeneinander isolierten, nach mechanischen Gesetzen auftretenden Sinnesempfindungen, und seiner Form in Gestalt eines darüber schwebenden Denkens, die diesen erst ihre Geltung zuteilt, ist im Seelenleben etwas zu finden.[39]) Die logistische Annahme eines beziehungslos hingestellten, nach schematischen Regeln von außen an die Wirklichkeit angesetzten Denkapparates[40]) vermag zudem auf die Frage nach dem Wahrheitsgehalt von Erkenntnissen keine befriedigende Antwort zu geben. Daß die Faktoren von Stoff und Form im Vorgange des Erkennens regelmäßig so glücklich zusammenwirken, daß ihr Ergebnis die in ihm gemeinten Sachverhalte in jedem Falle auch wahrheitsgetreu wiedergibt, beruht bei Kant und den sich ihm anschließenden Schulen ausschließlich auf ungeprüften Postulaten[41]), ebenso wie ihre Annahme der vollen logischen Erklärbarkeit der Erscheinungswelt.[42]) Und wie in der Theorie des wissenschaftlichen Erkennens, so versagte Dilthey auch hinsichtlich der Auffassung der Metaphysik Kant in wesentlichen Punkten die Gefolgschaft. Dessen „Zertrümmerung der Metaphysik", wie die Kritik der reinen Vernunft sie in Angriff genommen hatte, nötigte ihm keineswegs jenes Maß von Bewunderung ab, das dieser Leistung von den meisten Zeitgenossen gezollt wurde; sie erschien ihm vielmehr bereits um 1880 als „eine Gau-

31) G. S. V, 135; VII, 203; VIII, 193. 32) G. S. VIII, 175.
33) G. S. VII, 13 Anm., 327; VIII, 259.
34) G. S. V, XL, LVIII, LXI, 4f., 83, 131, 136, 193f., 370, 396, 398; VI, 237; VII, 173, 224, 234, 261, 276, 331, 359; VIII, 111, 184, 186, 193, 264.
35) G. S. VII, 333f. 36) G. S. V, 144, 182.
37) G. S. V, LXXIff., LXXX, 133, 148f. 38) G. S. V, 182.
39) G. S. V, LXXI, 79ff.; VI, 319; VII, 332f. 40) G. S. V, LXI.
41) G. S. V, LXVI, 148f. 42) G. S. V, 175; VIII, 178.

kelei, da im Denken gesucht wird, was nicht in ihm ist, und zum Willen geflüchtet wird, was von Anfang nur unter seiner Mitwirkung aus der Totalität unseres Lebens als höhere Weltansicht entsprang ... Ja, in Kant löste sich die abstrakte Verstandesphilosophie selber auf, er hat sie nicht von außen zertrümmert, sondern sein Schicksal war, daß sich in ihm diese Auflösung vollzog."[43]) „Nicht die lebendige, aus allen Kräften ihres mütterlichen Bodens, welcher die Totalität der Menschennatur, das Menschenherz selber ist, Nahrung und Blut empfangende und so als eine unverwüstliche Wirklichkeit durch die Geschichte schreitende Macht der metaphysischen Weltansicht hat Kant aufgesucht: was er aufsucht, bekämpft und vernichtet, das ist ein Schatten, die tote Begriffswissenschaft der Metaphysik."[44]) Hatte Kant ihren Bau in der Kritik der reinen Vernunft zwar niedergerissen, so hatte er ihn doch in der Kritik der praktischen Vernunft nach ungefähr denselben Grundplänen wieder aufzurichten versucht: Im Grunde hatte er ihn nur von dem einen Sockel, auf den der Rationalismus ihn irrtümlicherweise aufgebaut hatte, auf einen anderen gestellt, der sich jedoch für sie auf die Dauer als ein ebensowenig tragfähiges Postament erweisen sollte wie jenes erste, von dem man ihn heruntergeholt hatte. Mehr noch als bei Kant machte sich bei seinen Nachfolgern im sog. spekulativen Theismus der beiden letzten Drittel des 19. Jahrhunderts (J. H. Fichte, Ulrici, Weiße, Lotze u. a.), die zugleich in eklektischer Weise aus den Trümmern des spekulativen Idealismus zu retten suchten, was noch irgendwie in die nüchtern gewordene, naturwissenschaftlich gerichtete neue Zeit hinüberzunehmen war, als Grundmangel und Kernübel der allmählich mehr und mehr verschüchterten und zaghafter werdenden Postulatsmetaphysik geltend, daß sie ihr Fundament in metaphysischen Hypothesen, Desideraten, wunschgebildeartigen Ansprüchen auf Erfüllung von Bedürfnissen des Gemütes usw. hatte; auf ihrem Wege konnte sie nur, wie Dilthey es ausdrückte, zu einem jenem anderen in der Erkenntnistheorie (z. B. auch durch Sigwart, Liebmann, Lotze, Volkelt) aufgestellten entsprechenden „metaphysischen Probabilismus" gelangen.[45]) Dilthey dagegen hatte sich gerade darin sein vornehmstes Ziel gesetzt, die Philosophie dahin zu bringen, daß sie „wieder zu behaupten, festzuhalten vermöge", wenn anders sie „wieder eine Macht werden solle, welche das menschliche Handeln und Denken zu bestimmen vermag".[46]) Wenn in Kants theoretischer Philosophie die für ein wahres, zugleich auch das strebende Handeln leitendes Lebensverständnis grundlegenden Kategorien Bedeutung, Wert, Ganzes und Teil keinen Platz fanden, wenn in ihr die Zeit zu einer bloßen Anschauungsform herabsank, so wollte er selbst seinen festen Standort für eine Theorie der Erfahrung, die all das in jener Fehlende in sich schlösse, in einer „Philosophie des Lebens" nehmen, in welche die im 5. und 6. Bande der Gesammelten Schriften veröffentlichten Abhandlungen einleiten sollten.

43) G. S. VIII, 175. 44) G. S. V, LXV f.
45) G. S. V, LXVI, 4, 136; VIII, 216. 46) G. S. V, 89.

In der alle seine Schriften durchziehenden Auseinandersetzung mit Kant und der Spekulation — beide faßte er übrigens wegen des ihnen gemeinsamen Gebrauches rein begrifflicher Abstraktionen nicht als voneinander grundverschieden auf[47]) — griff er immer wieder auf seine Konzeption einer Lebensphilosophie als auf den Ausgangspunkt seines Denkens zurück. Was ihm in ihr vorschwebte und was er bei jenen vergeblich gesucht hatte, vermochte er naturgemäß auch bei den zahlreichen von der Naturwissenschaft oder zum mindesten einer naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise herkommenden empiristisch-positivistischen Richtungen seiner Zeit für eine philosophische Grundlegung nicht zu finden. Gewiß machte er bis in seine letzten Lebensjahre hinein kein Hehl aus der Sympathie, die er seit den Anfängen seiner philosophischen Entwicklung dem sog. Positivismus und Empirismus entgegengebracht hatte.[48]) Jedoch bezog sich diese weniger auf den Inhalt und Wert der von jenen Forschungsrichtungen erbrachten philosophischen Einzelresultate als auf die sie erzeugende und ihnen entsprechende allgemeine methodische Geisteshaltung. In diesem Sinne hätte auch er sich das Wort Husserls, dessen deskriptiv-phänomenologische Denkweise er später (nach 1900) auch als die seinige bezeichnete, zu eigen machen können: „Sagt Positivismus soviel wie absolut vorurteilsfreie Gründung aller Wissenschaften auf das Positive, d. h. originär zu Erfassende, dann sind wir die echten Positivisten."[49]) Als Streben nach Befreiung von Vorurteilen, als Absicht, „sich nichts vormachen lassen zu wollen", war diese Gesinnung auch ihm eigen.[50]) Versteht man dagegen unter der Bezeichnung „Positivismus" in erster Linie einen Inbegriff gemeinhin als positivistisch geltender Einzellehren (z. B. das Bekenntnis zu Mechanismus und Atomismus in Naturauffassung bzw. Psychologie, die vorwiegende Beschränkung auf naturwissenschaftliche Erkenntnis, die Verkennung der Eigenbedeutung der Tatsachen des Geisteslebens, den pragmatistischen Einschlag, die evolutionistisch-soziologische Geschichtskonstruktion), so distanzierte sich Dilthey von ihm in jeder Hinsicht weit. „Sicher ist die Spekulation abstrakt . . . Aber der Empirismus ist nicht minder abstrakt. Derselbe hat eine verstümmelte, von vornherein durch atomistische theoretische Auffassung des psychischen Lebens entstellte Erfahrung zugrunde gelegt. Er nehme, was er Erfahrung nennt; kein voller und ganzer Mensch läßt sich in diese Erfahrung einschränken. Ein Mensch, der auf sie eingeschränkt wäre, hätte nicht für einen Tag Lebenskraft! . . . Der Grundgedanke meiner Philosophie ist, daß bisher noch niemals die ganze, volle, unverstümmelte Erfahrung dem Philosophieren zugrunde gelegt worden ist, mithin noch niemals die ganze und volle Wirklichkeit."[51]) „Der Mensch, welchen einflußreiche empiristische Schulen aus Empfindungen und Vorstellungen wie aus Atomen zusammensetzen, steht mit der inneren Erfahrung, aus deren Elementen doch die Vorstellung vom Menschen ge-

47) G. S. VIII, 175. 48) G. S. V, LXXVIII, 4. 49) G. S. V, LXXVII, 435.
50) a. a. O. 51) G. S. VIII, 175; I, 123 f.

wonnen ist, in Widerspruch: diese Maschine hätte nicht für einen Tag die Fähigkeit, sich in der Welt zu erhalten."[52]) Gegenüber solchem die Lebenserfahrung verfälschenden und entstellenden Empirismus wollte Dilthey die wahre Empirie und in ihr die volle, durch Abstraktionen und Konstruktionen nicht entleerte Realität wieder zur Geltung bringen.[53]) Er suchte den Nachweis zu liefern — und man wird ihn als gelungen betrachten können —, daß allem sog. Empirismus und Positivismus, soweit sie sich als Gegensatzrichtungen gegen den Rationalismus betrachteten, zutiefst noch eine geheime Metaphysik, ein uneingestandener Dogmatismus innewohne, der den philosophischen Blick auf die eigentliche Wirklichkeit im Vollsinne dieses Wortes trübte und umnebelte. A. Comte, Buckle, J. St. Mill, H. Spencer und ihre Weggenossen und Anhänger waren ihm nicht empiristisch genug; er selbst wollte empiristischer sein als sie. In dieser Bedeutung ist sein Satz zu verstehen: „Alle menschliche Erkenntnis ist nur Analysis der Erfahrung."[54]) Man kann Diltheys Standpunkt vielleicht treffend als einen Positivismus der Lebenserfahrung charakterisieren, wenn nur von dem Begriff der Lebenserfahrung, wie noch näher zu zeigen sein wird, jeder Sinn des Subjektiven, auf das Erleben des Einzelindividuums Beschränkten ferngehalten wird. Was Dilthey mit Positivismus und Empirismus stets verband, war sein ehrlicher Wirklichkeitssinn, die Gegnerschaft gegen die metaphysischen Systeme, die Enge der Beziehungen, die er zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften herstellte[55]), und das Sichbescheiden mit der wissenschaftlichen Erforschung des wirklich Gegebenen; was ihn von diesen Strömungen trennte, war sein Zug zur unbefangenen Ergründung der in einem Zeitalter überwiegend naturwissenschaftlich-zivilisatorisch-technischer Interessiertheit wenig beachteten geistigen Welt, wie sie sich ihm in den Geisteswissenschaften erschloß.

Aus dem Dargelegten dürfte die Aussichtslosigkeit jedes Unternehmens erhellen, Diltheys philosophische und näherhin erkenntnistheoretische Position durch Einstellung seiner hauptsächlichsten Ansichten in bereits bestehende Schulzusammenhänge genau festzulegen, sei es, daß man seine Ideen als in einer Funktion der Abhängigkeit von den Lehren oder dem System eines bzw. mehrerer Vorgänger stehend aus diesen durch Nuancierungen ableiten oder sie als eklektische äußere Zusammenfügung und Anordnung schon von anderen Denkern erbrachter und gesicherter „Ergebnisse" begreifen oder endlich problemgeschichtlich sie als Antworten auf bestimmte philosophische Einzelfragen auffassen möchte: alle derartig auf Reduktionen seiner Anschauungen abzielenden Versuche ihrer Lokalisation werden gerade ihr Wesentliches außer acht lassen müssen. Sie würden darüber hinwegsehen, daß sein philosophischer Ansatz etwas fundamental Neues, einen absoluten Neuanfang in der Geschichte der philosophischen Grundlegung bedeutet. Bereits rein äußerlich gesehen,

52) G. S. I, 124. 53) G. S. V, LXXVI f. 54) G. S. V, 434.
55) G. S. V, XVIII.

bekundet sich dieser Charakter des ganz Neuartigen, Ungewohnten in ihm in der auffallenden Tatsache, daß Dilthey während seiner ungefähr vier Jahrzehnte umspannenden Wirksamkeit im 19. Jahrhundert — von der einzigen Ausnahme des Grafen Paul Yorck von Wartenburg, des intimen Kenners seiner Gedankenwelt, abgesehen — als Philosoph völlig einsam und unverstanden seinen Weg gehen mußte. Und erst an seinem Lebensabend im Anfang des 20. Jahrhunderts, als die Zeit durch das Umsichgreifen neuidealistischer und lebensphilosophischer Strömungen für die Aufnahme auch seiner Ideen reif geworden war, konnte er einen Kreis von Schülern um sich sammeln, der dann den Keim zu der gegenwärtig erreichten Weiterbildung und Verbreitung einer an den Geisteswissenschaften orientierten Lebensphilosophie in sich tragen sollte. Daß auch Dilthey selbst sich seiner philosophischen Eigenart klar bewußt gewesen sein muß, darf man wohl daraus schließen, daß er Zeit seines Lebens nur in ganz seltenen, die aufgewandte Mühe lohnenden Fällen, wie z. B. in dem Husserls, auf die Untersuchungen zeitgenössischer Philosophen in seinen Werken Bezug nahm. Die Philosophie, wie sie sich geschichtlich bis zu ihm hin entwickelt hatte, erschien ihm nicht als ein mehr oder weniger inhaltlich bereits fertiggestellter Bau, der vielleicht nur verschiedene Bemalungen seiner Außenseite als mögliche Arten der Betätigung an ihm zuließe, vielmehr empfand er sie, nachdem der metaphysische Boden ins Wanken geraten war, auf dem ihr Bau errichtet worden war, als ein großes Trümmerfeld ehemaliger Systeme und Lehrmeinungen; aus ihren verwertbaren Bausteinen gedachte er auf dem festeren Fundament einer in strengstem Sinne empirischen Grundlegung die Philosophie in Gestalt einer Universalgeschichte des philosophierenden Geistes der Menschheit neu aufzubauen. Nur auf dem Wege langwieriger, mühsamer, in philosophischer Gesinnung betriebener historisch-geisteswissenschaftlicher Einzelforschungen konnte er sich einem solchen, letztlich unerreichbaren Ziele annähern. Freilich stellte sich damit Dilthey wenigstens insofern außerhalb der Kontinuität der bisherigen philosophischen Entwicklung, als diese an bestimmte abstrakt formulierbare Inhaltlichkeiten, Gedankengebilde, Ideenzusammenhänge geknüpft war — sie alle unternahm er gleich einem Netz von Spinnengeweben zu zerreißen —, anderseits glaubte er jedoch die philosophische Arbeit gerade dadurch zu einem vollen, unzerstörbaren Selbstbewußtsein ihrer historischen Kontinuität zu erheben, daß er ihr Wesentliches, Entscheidendes, ihren ausschlaggebenden Faktor in das philosophische Fragen und Antworten überhaupt, in das Verhalten des philosophischen Charakters zu seinen Gegenständen hineinverlegte: aus einer Geschichte und einem einheitlichen Zusammenhange von Problemen und Lehren wurde ihm eine philosophia perennis der problemstellenden und -beantwortenden Menschheit, der Einzelmenschen sowohl wie der Generationen, Epochen, Zeitalter, Nationen, schließlich des ganzen Menschengeschlechtes; aus einer Geschichte isolierter, nach Art einer Selbstbewegung von Begriffen voran-

schreitender abstrakter Ideen eine solche des lebendigen philosophischen Geistes; aus einer Geschichte der systematischen Philosophie eine Geschichte der aus dem Leben, das zu unaufhaltsamer Auseinandersetzung mit den großen Rätseln von Welt, Lebenssinn, Mensch, Dasein zwingt, herauswachsenden philosophischen Selbstbesinnung.[56]) Von dieser Betrachtungsweise aus bekannte er sich nicht zu einem schrankenlosen Subjektivismus. So gut wie irgendein anderer wußte auch Dilthey, daß alles Philosophieren von der Beziehung auf Objekte, Ideen und Inhaltlichkeiten, an denen es sich seinem Wesen nach vollziehen muß, unabtrennbar ist, da es zu ihnen im Verhältnis der Korrelation steht.[57]) „Die Einheit aller Philosophien ist letztlich gegründet in der Selbigkeit der äußeren und inneren Welt."[58]) Jedoch war ihm ebenso klar, daß nicht diese Gegenständlichkeit letzten Endes das Schicksal der Philosophie bestimmen kann, sondern die Art der Entscheidung des zu ihr Stellung nehmenden, sie ausdeutenden philosophischen Denkens die treibende Kraft der philosophischen Entwicklung ist, daß erst sie es ist, die den nackten Tatsachen und Vorhandenheiten (im Heideggerschen Sinne des Wortes genommen) ihre besondere Bewertung, Rangordnung und Bedeutungsakzentuierung zuteilt, durch die sie Sinn und Lebenswert erhalten. — Philosophische Verwandtschaftsbeziehungen werden sich zweifellos in manchen Einzelheiten in Diltheys Werken feststellen lassen; aber sie betreffen doch nur die Peripherie seiner Gedanken, in ihren Mittelpunkt reichen sie nicht hinab. Durch seine neue Art, die Dinge zu sehen, ließ er sie in einem Lichte erscheinen, in dem sie vorher nicht beachtete Seiten ihres Wesens offenbarten. Wie er selbst fast alle bedeutenderen Motive des Denkens der Vorzeit in sich hatte zusammenfließen lassen, um nun doch in durchaus selbständiger, persönlichkeitsbestimmter Weise sich zu ihnen zu verhalten, so umschrieb er 1875 in einer seiner Erstlingsschriften das schöpferische Individuum überhaupt beiläufig als „einen Kreuzungspunkt der verschiedenen Systeme kultureller und organisatorisch-sozialer Wechselwirkungen, in bewußter Willensrichtung und Handlung auf die Einwirkungen derselben reagierend".[59]) Die Richtung seiner Stellungnahme zu jenen bestimmte sich ihm dabei stets durch den eigentümlichen Charakter seines philosophischen Strebens nach unbefangener, vorurteilsfreier Würdigung alles Wirklichen, der ihn dazu anleitete, in allen ihm begegnenden, über Daseinsverhältnisse aufgestellten Behauptungen nur dasjenige anzuerkennen, was sich durch die Wirklichkeit und die in ihr antreffbaren Sachverhalte verifizieren ließ. In seinem Handexemplar der Schrift von A. Steenbergen über „H. Bergsons intuitive Philosophie" (1909) vermerkte er auf S. 99 zu dem dort zitierten Schlußsatz eines Aufsatzes Bergsons über das Parallelismusproblem: „Welche neuen Aufschlüsse über die alte Frage der Beziehungen zwischen Leib und Seele könnten uns die heutige Physiologie und Pathologie bringen, wenn wir uns entschlös-

56) G. S. VIII, 207 ff.
57) G. S. VIII, 18, 40; vgl. auch VII, 35 f., 42, 119.
58) VIII, 205 f.
59) G. S. V, 63.

sen, alle früheren Spekulationen über dieses Problem zu vergessen und in den Behauptungen der Gelehrten nur das rein Tatsächliche zu berücksichtigen!" am Rande ganz kurz: „Meine Methode." „Die Anerkennung des Wirklichen" galt ihm geradezu als „der Maßstab für unser Fortschreiten in der Zukunft".[60]) Von dieser Zielsetzung und dem Maße ihrer Verwirklichung aus muß demnach Diltheys Leistung gewürdigt werden. Von hier aus wird auch ersichtlich, wie wenig durch eine Anwendung und Übertragung von Begriffen wie Psychologismus, Historizismus, Relativismus auf sie — ganz abgesehen noch von den in ihnen zumindest partiell enthaltenen sachlichen Unrichtigkeiten — über sie gesagt ist. Dieser Dilthey eigene Zug zum Realen und zum Ganzen, diese, um einen Ausdruck Peter Wusts zu gebrauchen, seine „Wendung zum Objekt" war es auch, die ihn selber berechtigte, von „meiner Grundlegung einer realistisch oder kritisch objektiv gerichteten Erkenntnistheorie"[61]) zu sprechen und das Programm aufzustellen: „Als die innere Aufgabe der Wissenschaftslehre betrachte ich, in der Durchführung des empiristischen Standpunkts den Objektivismus zu erreichen"[62]); in ihr lag schließlich auch ein wesentliches Motiv, das ihn zur philosophischen Beschäftigung mit den Geisteswissenschaften hinführte.

III. DIE BESTIMMUNG DER AUFGABEN DER ERKENNTNISTHEORIE DURCH WILHELM DILTHEY

„Philosophie ist . . . Selbstbesinnung. Hieraus ergibt sich zunächst eine auf die Voraussetzungen des Erkennens negativ und positiv gerichtete, mächtige, bohrende, in die Tiefe dringende Arbeitsamkeit, eine Art von Arbeiten unter der Erde, ein unheimliches, den meisten Menschen verdächtiges Geschäft."[63]) Der Ursprung dieses Arbeitens liegt in den Bedürfnissen des Lebens selbst. Wenn Weltanschauungen oder Systeme der Sittlichkeit Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben und, auf die Macht des in Philosophie oder selbständig konstituierten Einzelwissenschaften lebendigen autonomen Denkens stoßend, diesen Anspruch auch mit dessen Mitteln sicherzustellen suchen, so sehen sie sich bei solchen Versuchen immer auch auf Reflexionen erkenntnistheoretischer Natur verwiesen.[64]) In analoger Weise sucht das mit den Weltanschauungen sich auseinandersetzende kritische Denken sich von ihnen abzugrenzen und auf seine Voraussetzungen zu besinnen.[65]) Neben ihrer Dienstleistung gegenüber den Weltanschauungen, in der die Philosophie deren Grundlagen kritisch aufzusuchen unternimmt, trägt sie, insofern sie Wissenschaftslehre ist und als solche die Disziplinen der Logik und der Erkenntnistheorie in sich schließt, die Aufgabe einer Fundierung der Einzelwissenschaften in sich.[66]) In ihrem umfassendsten Sinne ist also Philosophie in dieser Hinsicht „die

60) G. S. VIII, 167. 61) G. S. VII, 13 f. Anm. 62) G. S. V, LXXVII, 433.
63) G. S. VIII, 38, 238. 64) G. S. V, 406 f. 65) G. S. V, 407 f.
66) G. S. V, a. a. O.

Besinnung des Geistes über alle seine Verhaltungsweisen, bis in deren letzte Voraussetzungen".[67]) Als „Theorie der Theorien", als „Theorie des Wissens" wird sie die den Einzelwissenschaften zugrunde liegenden Erlebnisformen und deren Strukturbeziehungen aufdecken, das in ihnen Enthaltene auf seine allgemein-formale Rechtmäßigkeit hin prüfen und dann von dieser Begründung aus jene zu einem einheitlich zusammenhängenden Ganzen zusammenfassen.[68]) Wie ihre allgemeine Richtung dahin geht, von der Positivität des natürlichen oder empirischen Bewußtseins aus an die Wirklichkeit heranzutreten und zugleich ihren universalen Gehalt aufzuschließen, so vollzieht sie auch in ihrer Gestalt als Erkenntnistheorie der Wissenschaften an diesen eine doppelte Funktion: durch ein Zurückgehen auf ihre grundlegenden Methoden und ihre in primären Realitätserfahrungen liegenden Voraussetzungen sucht sie zunächst das Recht des Anspruches der Einzelwissenschaften auf allgemeine Geltung der in ihnen enthaltenen Sätze nachzuprüfen, sie dann aber auch zu einem systematischen wie geistesgeschichtlichen Ganzen zusammenzuordnen.[69]) Der Rückgang auf die Wirklichkeit und die Bemühung, sie in ihrer Fülle, ihrem Reichtum auszuschöpfen, gehören nach Dilthey zusammen. Jene zweite Funktion, durch die auf dem Wege eines universal gerichteten Verstehens „der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften"[70]) angestrebt wird, ist für eine Grundlegung der Wissenschaften nicht minder wesentlich als der erste Teil ihrer Aufgabe, der in der Anerkennung der im Erleben gegebenen Realität liegt. „Die oberste Regel der Grundlegung ist, daß nur solche Sätze in ihr verwandt werden, welche einleuchtend dargetan werden können, und daß auch alle Sätze von solcher Beschaffenheit, gleichviel ob sie den Erfahrungswissenschaften angehören oder der Erkenntnistheorie und Logik, anzuwenden sind. Es entstehen ebenso viele Irrtümer in der Grundlegung dadurch, daß sichere Sätze nicht angewandt werden, als daß unsichere zur Anwendung gelangen . . . Die erkenntnistheoretische Systematik, welche von Bedingungen des Bewußtseins ausgeht und durch diese den Gültigkeitsumfang der Erfahrung, weiterhin des Erkennens, abgrenzen will und dann erst zu den Erfahrungswissenschaften fortgeht, indem sie deren Existenz nun erst als gesichert annimmt, ist der Grundirrtum der ganzen Fichteschen Fraktion innerhalb der Erkenntnistheorie . . . Sie ist der Schein der Erkenntnistheorie, der aufgelöst werden muß . . . Die Erkenntnistheorie wird nur so viel Gültigkeit haben, als sie von ihrem Anfang aus dem in den Erfahrungswissenschaften Gewonnenen genugtut. Regel: Die äußerste Strenge der Erkenntnistheorie gegenüber allem Schein in den Erfahrungen, die strengste Begründung des Wertes der Begriffe Realität, Gegenstand, unmittelbar Gegebenes usw. muß zusammenwirken mit dem Sinn für das, was als Realität in den Erfahrungswissenschaften festgestellt ist."[71]) Aus

67) G. S. V, 358; vgl. auch VIII, 238.
68) G. S. V, 408.
69) G. S. V, 361; VIII, 199, 208, 213, 222 f.
70) G. S. VII, 79 ff.
71) G. S. I, 419; vgl. auch G. S. V, LXV.

solcher Orientierung der Erkenntnistheorie an der Totalität des in den Erfahrungswissenschaften Festgestellten folgt schließlich sogar ihre Unvollendbarkeit: „Ich schließe: Die Erkenntnistheorie ist nie etwas Definitives.“ [72])

In bezug auf ihre Gegenstandswelt macht sich die an eine erkenntnistheoretische Besinnung zu stellende Forderung allseitiger Würdigung ihrer Objekte ganz allgemein dahingehend geltend, daß diese sich nicht nur auf das Gebiet der äußeren Naturwirklichkeit erstrecken darf, sondern auch dem Reich der Werte, Regeln, Normen, Zwecke Rechnung tragen muß. Die philosophische Grundlegung darf sich nicht mit der Aufgabe begnügen, die Allgemeingültigkeit der sich auf die Wirklichkeitswelt beziehenden Erkenntnisse zu begründen, sie muß auch den Nachweis der Möglichkeit allgemeingültiger Bestimmung und Setzung von Werten wie allgemeingültiger Aufstellung und Ableitung von Lebensidealen, Normen, Zweckzusammenhängen zu erbringen suchen.[73]) „Die einzelnen Geisteswissenschaften setzen sich zusammen aus dem Wissen über Tatsachen, über gültige allgemeine Wahrheiten, über Werte, Zwecke und Regeln. Und das menschlich-gesellschaftlich-geschichtliche Leben geht in sich selbst beständig von Auffassung der Wirklichkeit zu Wertbestimmungen und von diesen zur Zwecksetzung und Regelgebung vorwärts.“ [74]) Demnach muß auch die Erkenntnistheorie „sich auf alle Klassen von Wissen beziehen. Sie muß sich auf das Gebiet der Wirklichkeitserkenntnis, der Wertsetzung wie der Zweckbestimmung und Regelgebung erstrecken“.[75]) Nur nachdem sie die Aufgaben einer allgemeinen Axiologie oder Wertlehre in sich aufgenommen hat, wird sie dem Inbegriff objektivierter Menschen- und Lebenskenntnisse, den Systemen von Lebenserfahrungen und -wertungen, der in ihnen sich äußernden Absicht auf Lebensgestaltung gerecht werden können.

72) G. S. I, 419. 73) G. S. V, LXV, 358, 410; VIII, 183, 188, 192.
74) G. S. VII, 5f. 75) G. S. a. a. O.

HAUPTTEIL

I. BEGRIFF DER ERKENNTNIS IM ALLGEMEINEN

Ihrer allgemeinsten Natur nach stellt sich jede Erkenntnis dar als eine spezifische Beziehung des Denkens bzw. des Gedachten zum Gegenstand, durch die dieser dem erkennenden Geiste zugänglich wird. Genetisch betrachtet, erfordert diese Beziehung zu ihrem Zustandekommen auf seiten des Erkenntnissubjektes einen Akt des Denkens und einen bestimmten von ihm getragenen Denkinhalt. Nur mittels dieser beiden Komponenten ist der Vollzug einer Erkenntnis zunächst möglich. Logisch gesehen ist dagegen der Prozeßcharakter und damit die Gebundenheit an die psychischen Faktoren von Akt und Inhalt für eine Erkenntnis nicht wesentlich. Als vollzogene nämlich ist sie nicht mehr auf den Akt, der sie erzeugte, und den Inhalt, der sie enthielt, als auf ihre notwendigen Träger angewiesen. Besaß sie auch im Stadium ihrer Entstehung in ihnen ihre erste psychologische Grundlage, so kann sie gleichwohl nach deren Wegfall vermöge des ihr eigenen logischen Sinngehaltes in mannigfachen Ausdrucksformen weiterbestehen und weiterwirken. An dieser Erscheinung zeigt sich, daß das wesentliche Konstitutivum der Erkenntnis eben in dem ihr immanenten Sinngehalt als dem Grunde ihrer Selbständigkeit zu suchen ist. Die Identität des ihr eigenen Gehaltes ermöglicht erst ihre Übertragung aus dem Seelenleben des einzelnen Erkennenden in das Gewand äußerer fixierbarer Zeichen, ohne daß durch diese Übertragung ihre Wesensstruktur verändert würde. Freilich bleibt jede Erkenntnis an irgendeinen realen Träger gebunden; aber erst dadurch, daß sie aus dem sie aktualisierenden Seelenleben des einzelnen herauszutreten und sich in Systemen objektiv fortdauernder Zeichen darzustellen vermag, ist Wissenschaft als Inbegriff zusammenhängender Erkenntnisse möglich. Ist demnach der Sinngehalt, gleichviel ob im Bewußtsein des Erkennenden enthalten oder durch äußere Ausdrucksformen symbolisiert, als das Herzstück der Erkenntnis herausgestellt, so muß sich in ihm primär die alles Erkennen charakterisierende Bezogenheit auf das zu Erkennende aufweisen lassen. Wie aber ist dieser Bezogenheitscharakter, vermöge dessen der Sinngehalt einer Erkenntnis auf die in ihm gemeinten Gegenstände gerichtet ist, genauerhin zu interpretieren?

An dieser Stelle setzten Diltheys Reflexionen ein; die im vorstehenden dargelegte Struktur der Erkenntnis im allgemeinen wurde in ihnen als selbstverständlich und keiner weiteren Erörterung bedürftig vorausgesetzt. Auch die Beantwortung der aufgeworfenen Frage stand Dilthey

zunächst unbezweifelbar fest: der Erkenntnisbeziehung eignen die Charaktere der Wahrheit und der ihr entsprechenden allgemeinen Geltung.[1]) Sie lassen sich analytisch aus deren Begriff entwickeln, so daß die Rede von einer falschen oder nicht allgemeingültigen Erkenntnis eine contradictio in adiecto bedeuten würde. Aber worin haben diese Charaktere ihre notwendigen Bedingungen und ihren Grund? Die Geschichte der Philosophie bot Dilthey zwei Möglichkeiten zur Inangriffnahme des Problems der Fundierung des Erkennens und seiner Merkmale dar. Nicht gangbar erschien ihm der regressive Weg Kants, die Bedingungen der Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnisse außerhalb ihrer selbst in Faktoren zu suchen, die jenseits aller Erfahrbarkeit liegen. Die Überzeugung von der Unreduzierbarkeit des Lebens und des erlebbaren Denkens, das seine Geltung nicht von einer ihm prinzipiell unerreichbaren Instanz zu Lehen tragen könne, ließ ihn den kantischen Transzendentalismus verwerfen. Aber er vermochte auch nicht ohne Vorbehalte auf die vorkantische Art der Geltungsbegründung zurückzugreifen, nach der die Wahrheit einer Aussage sich erweisen lasse als ein irgendwie geartetes Verhältnis von Entsprechung (Übereinstimmung, Kongruenz, Konformität, Korrespondenz, Äquivalenz, Abbildung) zwischen Denken und Sein, Ideenbild und Gegenstand, Denkinhalt und objektivem Sachverhalt, kurz, formelhaft ausgedrückt, als adaequatio rei et intellectus. Gegen diese traditionelle Methode der Bestimmung der dem Erkennen immanenten Beziehung erhob er folgende Einwände: „Eine Wahrheit des äußeren Gegenstandes als Übereinstimmung des Bildes mit einer Realität besteht nicht, denn diese Realität ist in keinem Bewußtsein gegeben und entzieht sich also der Vergleichung. Wie das Objekt aussieht, wenn niemand es in sein Bewußtsein aufnimmt, kann man nicht wissen wollen. Dagegen . . . ist uns das, dessen wir inne werden, als Zustand unserer selbst nicht relativ gegeben, wie der äußere Gegenstand . . .: Tatsache des Bewußtseins ist nichts anderes als das, dessen ich inne werde. Unser Hoffen und Trachten, unser Wünschen und Wollen, diese innere Welt ist als solche die Sache selber."[2]) „Der Begriff des Entsprechens, der Korrespondenz zwischen Wahrnehmung und Denken einerseits, Wirklichkeit und Sein andererseits . . . ist vollständig dunkel. Wie ein Gedachtes einem draußen Existierenden entsprechen könne, davon kann sich niemand eine Vorstellung machen."[3]) „Unter einer Beziehung zwischen dem Denken und den Objekten kann nichts Klares gedacht werden, mag dieselbe als Identität oder Parallelismus, als Entsprechen oder Korrespondenz bezeichnet werden. Denn eine Vorstellung kann einem Ding, sofern dieses als von ihr unabhängige Realität aufgefaßt wird, nie gleich sein. Sie ist nicht das in die Seele geschobene Ding und kann nicht mit einem Gegenstand zur Deckung gebracht werden. Schwächt man den Begriff der Gleichheit zu dem der Ähnlichkeit ab, so kann auch dieser Begriff in seinem ge-

1) G. S. VI, 303; VII, 13 Anm. 2) G. S. I, 394. 3) G. S. I, 198.

genauen Verstande hier nicht angewandt werden: die Vorstellung von Übereinstimmung entweicht so in das Unbestimmte."[4]) Diese Argumentationen gegen die Übereinstimmungstheorie lassen jedoch deutlich erkennen, daß sie sich nicht so sehr gegen diese Theorie als solche richten, als vielmehr gegen ihre Übertragung auf das Gebiet der Erkenntnis der äußeren Wirklichkeit. Während in der inneren Welt des erkennenden Subjektes, die niemals über den Umkreis des Bewußtseins hinausreichen kann, unter den Tatsachen, deren es inne wird, Verhältnisse von Übereinstimmung sich aufweisen lassen, sind solche Verhältnisse infolge der absoluten Verschiedenheit einer — wie Dilthey mit Kant annahm — jenseits des Bewußtseins gelegenen Außenwelt und des Bewußtseins selbst zwischen diesen beiden Seinsbezirken grundsätzlich nicht anzutreffen. Zwar gibt es zahlreiche Bewußtseinsinhalte, die sich auf Objekte und Vorgänge der Außenwelt beziehen; aber auch sie sind noch den inneren Tatsachen beizuzählen, wenngleich sie eine besondere Klasse unter diesen bilden. Sie repräsentieren uns nur eine phänomenale Außenwelt-für-uns, während ihnen die „wirkliche", bewußtseinsunabhängige Außenwelt-an-sich naturgemäß unerreichbar bleibt. Indem Dilthey an der kantischen These der prinzipiellen Heterogeneität des Fürunsseins der Dingwelt und ihres Ansichseins festhielt, mußte er in Konsequenz dieser Unterscheidung den auf die Soseinsstruktur des Ansichseienden gerichteten Denkinhalten jeden Charakter einer Korrespondenz oder gar Übereinstimmung des in ihnen Enthaltenen mit dem durch sie Intendierten absprechen. Bedeutet Ansichsein soviel wie absolute Unabhängigkeit von einem möglichen empirischen Bewußtsein, so sind die Begriffe Objekt, Gegenstand, Sachverhalt, Ding eigentlich erst dann erfüllt und realisiert, wenn das in ihnen Gemeinte so weit von jeder Möglichkeit einer Beziehung auf die menschliche Erfahrung entfernt ist, daß überhaupt jede Aussicht dahinschwinden muß, es jemals seiner Wesensbeschaffenheit nach erkennen zu können. Die Welt der Gegenstände müßte nach dieser Theorie in demselben Augenblick ihr Ansichsein und damit ihre unverfälschte Realität einbüßen und sich gewissermaßen mit einer trügerischen Maske überziehen, in dem auch nur die Möglichkeit einer Annäherung des menschlichen, an die Vermittlung der Sinne gebundenen Bewußtseins und Denkens an diese Welt in Erwägung gezogen würde. Nach ihr könnten also die Dinge nur dadurch ihren Selbststand unversehrt behaupten, daß sie vor dem Erkenntnisverlangen der menschlichen Intelligenz sich in eine dieser prinzipiell unerreichbare Ferne zurückzögen. Wenn nun aber das Fürunssein der Welt und ihr Ansichsein als zwei unverträgliche, einander ausschließende und widersprechende Begriffe aufgefaßt werden, dann wird dieses Ansichsein und damit das wahre Sein der Wirklichkeit zu einer unenträtselbaren, ewig unerkennbaren Sphinx. Diese Sphinx würde sich, sobald man sie nur nach ihrem Wesen befragen möchte, in undurch-

4) G. S. I, 407.

dringlichen Nebel hüllen und, jedem Versuch ihrer Wesenserkenntnis spottend, den Fragesteller in einem für ihn nicht aufzuhellenden Dunkel lassen: sie könnte als „ein draußen Existierendes" „in keinem Bewußtsein gegeben", „in kein Bewußtsein aufgenommen werden". Wenn schon die bloße Möglichkeit einer Inbeziehungsetzung des Ansichseienden zu einem es erlebenden und denkenden menschlichen Bewußtsein eben diesen Ansichcharakter des Seienden in seiner Integrität wesentlich verletzte, ja vernichtete und ihn in die gänzlich von ihm verschiedene Seinsweise des Fürunsseins umformte, dann müßte streng genommen — eine Konsequenz, auf die neben anderen besonders entschieden Fichte hingewiesen hat — nicht nur das Sosein, sondern sogar das Dasein eines so aufgefaßten Dings-an-sich der Unerkennbarkeit anheimfallen. Ja, noch mehr: die Aufgabe, ein solches Ding auch nur zu denken, würde infolge der in ihr liegenden contradictio in adiecto eine wesenhaft und prinzipiell unerfüllbare Forderung in sich schließen. Nur durch eine Inkonsequenz des Denkens konnte demnach der „Grenzbegriff" eines derartigen Dinges an sich, den Kant als die Bezeichnung des noumenalen dunklen Hintergrundes der Erscheinungswelt stehen ließ, in seiner Philosophie einen Platz finden. Sowie nämlich dieser Begriff, wenn auch nur als eine im übrigen negativ zu bewertende Größe, in einem philosophischen Denkzusammenhang überhaupt konzipiert wird, ist damit eo ipso über seinen Gegenstand die Möglichkeit ausgesagt, gedacht zu werden, eine Möglichkeit, durch die er als ein „Ansichseiendes" gerade aufgelöst und zerstört werden müßte. — Mit Recht lehnte Dilthey demnach, die Bewußtseinsrelativität alles Erkennbaren betonend, die Übereinstimmungstheorie für eine Auffassung der äußeren Realität ab, die in dieser ein vom Denken unendlich weit abgerücktes Ansichseiendes sah. Der Grund, weshalb die Voraussetzungen dieser Ablehnung gleichwohl ernstlich angefochten werden können, liegt darin, daß Dilthey die kantische Lehre vom Ding-an-sich als eine zu Recht bestehende Auffassung des Wesens der Außenwelt sich zu eigen machte.[5])

Eine besondere, über die gegen die Übereinstimmungs- und die Entsprechungstheorie gerichtete noch hinausgehende und von ihr unabhängige Kritik übte Dilthey an dem Begriff der Abbildung, soweit dieser von gewissen Richtungen eine Bedeutung als Konstitutivum der Erkenntnisbeziehung beigelegt wurde. Nicht nur, daß er das Verhältnis von Abbildung ähnlich dem von Entsprechung usw. nur als eine bewußtseinsimmanente Tatsache gelten lassen konnte: auch innerhalb des Bewußtsein schrieb er ihr zu einer Zeit, in der er sich der Übereinstimmungslehre wieder zu nähern begann[6]), nur eine sehr begrenzte, das Wahrheitsproblem kaum berührende Funktion zu, nämlich die einer Repräsentation einer sinnlichen Wahrnehmung durch eine (anschauliche) Erinnerungsvorstellung: „Der ganze Begriff des Erkennens als eines Abbildens geht auf das Verhältnis der Erinnerung zur Wahrnehmung zu-

5) G. S. I, 394; V, 92 u. passim. 6) 1905; vgl. G. S. VII, 38.

rück."[7]) Wenn die positive Leistung des Abbildens allein in der Umsetzung dieser in jene besteht, so ist es offenbar weit davon entfernt, selbst als Grund des Wahrheitscharakters des Erkennens fungieren zu können: es könnte den Wahrheitsgehalt der Wahrnehmung als des terminus a quo der Abbildung nicht primär aufweisen, sondern müßte ihn, falls es überhaupt auf ihn Wert legte, als durch ein anderes Prinzip begründet voraussetzen. Für den Bereich des unanschaulichen Denkens verliert der Begriff der Abbildung vollends jeden Sinn: vom Standpunkt einer konsequenten Abbildungstheorie müßte dieser Bereich eigentlich geleugnet werden. „Im Urteil wird ein Sachverhalt von einem Gegenstand ausgesagt. Darin liegt schon, daß von einem Abbilden des Gegebenen oder Vorgestellten hier nicht die Rede ist."[8])

Wenn Dilthey die Anerkennung der Bezogenheit alles Erkennbaren auf ein es denkendes Bewußtsein als die Bedingung der Möglichkeit allgemeingültiger Erkenntnis betrachtete, so ist zu untersuchen, in welchem genaueren Sinne er den vieldeutigen Begriff der Bewußtseinsrelativität verstanden wissen wollte. Er selbst bemühte sich durch eine Gegenüberstellung der mit diesem in gewisser Hinsicht bedeutungsverwandten Begriffe „Phänomenalität" und „Phänomenalismus" um eine Verdeutlichung des mit ihm Gemeinten. „Der oberste Satz der Philosophie ist der Satz der Phänomenalität: nach diesem steht alles, was für mich da ist, unter der allgemeinsten Bedingung, Tatsache meines Bewußtseins zu sein: auch jedes äußere Ding ist mir als eine Verbindung von Tatsachen oder Vorgängen des Bewußtseins gegeben; Gegenstand, Ding ist nur für ein Bewußtsein und in einem Bewußtsein da."[9]) „Auch nützt es nichts, zu sagen, daß zwar Empfindungen und Bilder nur Bestandteile meines Bewußtseins sind, daß aber diese meine Eindrücke und Vorstellungen sich doch auf einen Gegenstand außer mir beziehen. Denn nur in dem Bewußtseinsakte ist ja das Gegenüberstellen, das Trennen von Selbst und Objekt da . . . Dieser Satz geht in unmerklicher Weise durch Trugschlüsse in den Phänomenalismus über . . . Dieser Standpunkt entsteht unweigerlich aus dem Satze der Phänomenalität, wenn die Voraussetzung zu ihm hinzutritt, daß die Bewußtseinstatsache: Ding oder Gegenstand aus vorstellungsmäßigen Bestandteilen, sonach aus Empfindungen, Vorstellungen, Denkvorgängen zusammengesetzt sei."[10]) Diese Erläuterungen beweisen, daß Dilthey den Phänomenalitätssatz scharf unterschied von aller Phänomenalisierung der Gegenständlichkeit, daß ihm also die Zustimmung zu diesem Satze noch kein Abgleiten in einen bloßen Konszientialismus bedeutete, nach dem der Begriff der Bewußtseinsbezogenheit ohne weiteres mit denen von Wirklichkeitsberaubung, Entrealisierung und Idealisierung zu identifizieren und zu vertauschen ist. So entschieden er auch, ähnlich wie Schopenhauer, die Korrelativität von Subjekt und Objekt im Erkennen betonte, so sicher stand ihm doch anderseits fest, daß

7) G. S. VII, 34, 124. 8) G. S. VII, 125. 9) G. S. V, 90.
10) G. S. V, 91.

die Wirklichkeit auch als Objekt des Denkens in dem für sie konstitutiven Realitätscharakter unangetastet bleibe, daß der Denkende dem realen Gegenstand dadurch, daß er ihn denkt, nichts von seiner Wirklichkeit nehme, daß also die Gedachtheit einer Realität nicht imstande sei, sie selbst zu absorbieren und in sich aufgehen zu lassen. Nur darauf kann es hiernach ankommen, zu untersuchen, ob der in jedem Falle gedachte bzw. zu denkende Gegenstand als bloße Phantasievorstellung oder Denkmöglichkeit einerseits oder als „wirkende", Widerstand ausübende, Kraft und Leben ausströmende Wirklichkeit erlebt wird. Beide Gegenstandsarten, die ideelle wie die reale, sind gedacht oder wenigstens denkbar; ihr Unterschied liegt nur darin, daß sie als in ihrer Seinsweise voneinander verschieden erlebt werden bzw. erlebt werden können. — Die kritische Einsicht in die auch mit einem realistischen Standpunkt zu vereinbarende Bewußtseinsrelativität alles uns gegebenen Seienden („nichts ist für uns dahinter")[11]), die bereits mit einer universalen Denkbarkeit gesetzt ist, war für Dilthey die beste Basis, von der aus er an die Frage der Geltungsbegründung herantrat.[12]) Noch von einer anderen Seite aus als durch eine Abgrenzung gegen den Phänomenalismus unternahm es Dilthey, den Begriff der Bewußtseinsrelativität vor Mißdeutungen zu bewahren. Bereits 1890 schrieb er den Satz nieder: „Realität eines von uns Unabhängigen ist uns im Bewußtsein gegeben"[13]); ja, in demselben Zusammenhange ist noch deutlicher die Rede von „dem Wissen von einem unabhängigen Bewußtseinstranszendenten".[14]) Liegt nun in solchen Wendungen kein Selbstwiderspruch? Wie ist es zu erklären, daß Dilthey, der doch die Gegebenheit des Realen für ein Bewußtsein nicht eindringlich genug betonen konnte, auf der anderen Seite eine angeblich mit ihr zusammen bestehende Unabhängigkeit und Bewußtseinstranszendenz eben dieses Realen annahm? Mit welchem inneren Rechte konnte er gleichsam in einem Atemzuge diese scheinbar einander ausschließenden Prädizierungen dem realen Sein beilegen? Wie ist es zu denken, daß ein und dasselbe Etwas bewußtseins- und erlebnisrelativ einerseits, gleichzeitig aber bewußtseinsunabhängig[15]) und erlebnistranszendent[16]) anderseits sein soll, daß der Relativitätsbegriff den Gegenständen bald zu-, bald abgesprochen werden kann? Die in diesen Fragen enthaltenen Schwierigkeiten zerstreuen sich, wenn man berücksichtigt, daß Dilthey die Relativität zum Erleben und die Transzendenz ihm gegenüber auf verschiedene Seiten an den erlebenden Bewußtseinssubjekten bezogen wissen wollte. Ist zwar in der einen Hinsicht alle Gegenständlichkeit gebunden an ihre Beziehbarkeit auf Bewußtsein überhaupt und als solches, so erstreckt sich doch, in anderer Blickrichtung gesehen, diese Gebundenheit nicht auf alle intra- und interindividuellen Schwankungen der einzelnen,

11) G. S. V, LVI.
12) Vgl. auch G. S. V, 5f., 129, 134; VII, 3, 306, 332; VIII, 17, 27, 186.
13) G. S. V, 130; vgl. auch VII, 315. 14) G. S. V, 128.
15) G. S. VII, 37, 42. 16) G. S. VII, 30f.

auf jene bezogenen Bewußtseinsakte, nicht auf jeden Wechsel innerhalb der empirischen, von der Psychologie untersuchten Bewußtseinsabläufe.[17]) D. h. mit kurzen Worten: Bewußtseinsrelativität schließt nicht als eine analytisch aus ihrem Begriff zu entwickelnde Konsequenz Geltungsrelativität ein. Diese ergibt sich vielmehr erst dann aus jener, wenn hinsichtlich der zwischen den Gegenständen und den sie denkenden Subjekten bestehenden Erkenntnisrelationen die Annahme gemacht wird, daß ihr Wahrheitsgehalt und der in ihnen enthaltene Geltungsanspruch ausschließlich abhängig seien von der jeweiligen psychischen Struktur der unter verschiedenen geschichtlichen Bedingungen stehenden erkennenden Individuen. Eine solche die Geltung aller Erkenntnisse relativierende Annahme wies Dilthey weit zurück. Die Denkbarkeit, d. h. die Fähigkeit und Möglichkeit, jederzeit als Denkinhalt in ein Bewußtsein einzugehen und von ihm gedacht zu werden, haftet nach ihm zwar dem realen Gegenstand als ein von ihm unabtrennbarer Wesenszug an; aber in seiner Existenz und seinem Wesen vermag er durch die Veränderlichkeit und Bewegtheit der seelischen Abläufe der auf ihn gerichteten individuellen Denkakte und -inhalte weder erschüttert noch überhaupt beeinflußt zu werden. Unbeschadet also der zeitlos fortbestehenden Möglichkeit seiner Aufnahme in ein Bewußtsein wird er infolge der Konstanz des ihn meinenden Sinngehaltes in den sich auf ihn beziehenden, durch Akte getragenen Erkenntnisinhalten nicht in den Wirbel des psychischen Geschehens hineingerissen, und zwar weder als Realität noch auch, was weniger oft anerkannt wird, als Idee oder Wesenheit. An dieser Stelle liegt der unzerstörbare Kern des kantischen Transzendentalismus, und die in der Kritik der reinen Vernunft grundgelegte Unterscheidung der empirischen Einzelsubjekte, von deren einzelnen Erlebnis- und Erkenntnisakten die Phänomene in ihrer Geltung gänzlich unabhängig und unantastbar bleiben, und des „Bewußtseins überhaupt" — ein Begriff, der ja nur ein Synonymon von Denkbarkeit, Erkennbarkeit ist —, zu dem die Phänomene das Verhältnis einer sie allererst konstituierenden, von ihrem Begriff nicht hinwegzudenkenden Korrelation besitzen — diese Unterscheidung dürfte dauernd ihren Wert und ihre Geltung behalten. — Mit besonderer Deutlichkeit treten die von Dilthey hervorgehobenen Unterschiede zwischen Bewußtseinsrelativität auf der einen und Phänomenalismus, Konszientialismus, Geltungsrelativität auf der anderen Seite im Akte des Selbstbewußtseins zutage, d. h. dann, wenn das konkrete, reale Bewußtsein eines denkenden Wesens durch eine Reflexion auf sich selbst, in der es sein eigener Bewußtseinsinhalt wird, sich zum Gegenstande seiner selbst macht. Durch einen solchen Akt von Selbstreflexion wird das ihn vollziehende Bewußtsein nicht aus der Welt der Realitäten, der es bisher angehörte, herausgerissen und durch einen Verwandlungsvorgang in die Seinsweise der Idealität und Konszientialität aufgelöst, gleichsam einen

17) G. S. VII, 31, 37, 42.

anderen Aggregatzustand annehmend: jeder Versuch, der sich eine derartige Übertragung des Bewußtseins aus der realen Seinsweise in eine andere zur Aufgabe gesetzt hätte, und bestünde er auch in dem abstraktesten Denkakte des überzeugtesten Konszientialisten, würde auf den nicht zu brechenden Widerstand eben dieses Bewußtseins stoßen, der sich mit unbeugsamer Hartnäckigkeit bis zum Lebensende des in solcher Absicht auf sich selbst reflektierenden Menschen fortsetzen müßte. Auch der energischsten Anstrengung eines nur in der Zuwendung zu ideellen Gegenständen lebenden Intellektes wird es nie gelingen können, das Bewußtsein aus seiner eigenen Wirklichkeit und somit aus sich selbst herauszutreiben, ebensowenig wie das Kunststück, das Münchhausen angesichts der ihm drohenden Gefahr des Versinkens im Moore vollbrachte, einen Nachahmer bisher gefunden hat oder in Zukunft finden wird. Nach der anderen Seite hin angesehen, wird die jeder Selbstbesinnung innewohnende Gewißheit über das Dasein eines sich auf sich selbst besinnenden Selbst in ihrer subjektiven wie objektiven Geltung auch durch die radikalste Skepsis nicht ernstlich angefochten werden können, da eine Anfechtung immer nur unter ihrer Voraussetzung zustande kommen kann. In einer doppelten Hinsicht kann sonach unbedenklich die Paradoxie gewagt werden, daß das lebendige, Akte setzende Bewußtsein sich selbst transzendent, das konkrete Erleben von sich selbst unabhängig sei, wobei Transzendenz und Unabhängigkeit den zweifachen Sinn einer Abwehr jedes Unternehmens einer Verflüchtigung ins bloß Ideelle oder Phänomenale wie auch eines Gegensatzes zu jeder Relativierung der Geltung von grundlegenden Existenzialsätzen enthalten würden. Anderseits ist gerade das sich selbst denkende Bewußtsein ein Musterbeispiel dafür, daß eine Gegebenheit bei aller Bewußtseinsunabhängigkeit doch niemals den untilgbaren Charakter der Denk- und Erkennbarkeit und somit der Bewußtseinsrelativität von sich abstreifen kann, da jeder Gegenstand in ihm die undispensable Bedingung seiner eigenen Möglichkeit hat. — Dilthey selbst hat freilich die Zusammenhänge dieser beiden, von ihm nebeneinander gebrauchten scheinbar disparaten Begriffe Bewußtseinsrelativität und Bewußtseinsunabhängigkeit und die Möglichkeiten ihrer Harmonisierung nicht in sehr eingehender Weise erörtert. Die sie betreffenden Fragen mußten jedoch im vorstehenden eine ausführlichere Behandlung finden, damit von der gleichzeitigen Verwendung dieser Begriffe durch Dilthey der Schein fernbleibt, er habe sich durch sie in einen Widerspruch verwickelt. Seinem philosophischen Streben nach Fundierung und Sicherstellung von echten Aussagen über Realitäten genügte es offenbar, durch die Rede von der Bewußtseins- und Lebensrelativität des gegebenen Seienden dessen innere Erfahr- und Erlebbarkeit zu bezeichnen[18]) und durch die andere von der Bewußtseinsunabhängigkeit und Erlebnistranszendenz sowohl die die Wirklichkeit aushöhlenden konszientialistischen Theorien

18) Vgl. seine im nächsten Kapitel zu behandelnden Lehren über die Innenerfahrung als die Quelle der Wirklichkeitserkenntnis.

als auch den Geltungsrelativismus zu treffen, der die Erkenntnis der spezifischen Seinsweise und der entscheidenden Wesenszüge der Gegenstände der subjektiven Willkür oder den wechselnden Einflüssen anderer, nicht das Wesentliche des Erkennens bestimmender Faktoren überantwortet.

Sind durch die Begriffe von Bewußtseinsbezogenheit und Bewußtseinsunabhängigkeit die allgemeinsten Strukturmomente der Gegenstände des Erkennens und weiterhin die Möglichkeitsbedingungen des Wahrheits- und Allgemeingültigkeitscharakters aller Erkenntnis gekennzeichnet, so muß sich an die Geisteswissenschaften als an die eigentlichen in Wirklichkeitserfahrungen gegründeten Wissenschaften [19]) die besondere Frage richten, ob der Erkenntnisbegriff in ihnen grundsätzlich erfüllt werden könne und worin der Grund der Möglichkeit des Wahrheitsgehaltes und damit der Objektivität und Allgemeingültigkeit ihrer Inhalte und Sätze zu suchen sei. Da nun aber nach Dilthey alle geisteswissenschaftlichen Erkenntnisse, mögen sie auch in den sublimsten, allgemeinsten Formulierungen auftreten, ihre Urform und ihre Wurzeln in den ihnen zugrunde liegenden Erlebnissen haben, so muß diesen gegenüber die soeben gestellte Frage wiederholt werden. „In den Geisteswissenschaften ist jeder abstrakte Satz schließlich nur zu rechtfertigen durch seine Beziehung auf die seelische Lebendigkeit, wie sie im Erleben und Verstehen gegeben ist." [20]) Da sie also zur Begründung ihrer Forderung auf Allgemeingültigkeit für ihre Sätze hinter sich auf die sie tragenden Erlebnisse zurückzuverweisen genötigt sind, so müßte diese Forderung als nicht zu Recht bestehend, als jeder sachlichen Unterlage entbehrend erscheinen, wenn das Fundament der Geisteswissenschaften, der Inbegriff der Inhalte des Erlebens und des Verstehens, vor einer kritischen Überprüfung der Berechtigung seines Geltungsanspruches nicht standhielte und in sich zusammenstürzte; alle auf dieses Fundament aufgebauten wissenschaftlichen Sätze würde ein solcher Zusammenbruch mit sich reißen und sie kartenhausartig zusammenfallen lassen. Es muß demnach von größter Wichtigkeit sein, die Trag- und Leistungsfähigkeit des Erlebens für eine Fundierung der für ihre Inhalte Allgemeingültigkeit beanspruchenden Wissenschaften einwandfrei zu garantieren, soll dieser Anspruch nicht als usurpiert abgewiesen werden. Von dem Grundgedanken der Unzurückführbarkeit des Lebens aus konnte es Dilthey nicht schwerfallen, einen solchen Nachweis für das Erleben zu erbringen. Sein philosophisches Axiom besagte ihm ja nicht nur die Abwehr jedes Versuches, das Erleben in psychologisch-ontischem Sinne aus ihm vorausliegenden Faktoren als ein Ergebnis ihrer Synthese zu einem Komplex, zu einer aus ihnen resultierenden Gegebenheit zu erklären [21]), sondern es bedeutete auch die Be-

19) Die These Diltheys, daß die Geistes- und nicht etwa die Naturwissenschaften als die eigentlichen Erfahrungswissenschaften anzusehen seien, kann erst im folgenden Kapitel eine eingehendere Erörterung und Begründung finden.

20) G. S. V, 333; vgl. auch V, 263; VII, 119. 21) G. S. V, LXXX.

tonung der in dem Moment des Sichselbstbegründens beruhenden logisch-erkenntnistheoretischen Autonomie des Erlebens, d. h. der Unmöglichkeit, seinen Geltungscharakter von einer außerhalb seiner befindlichen Instanz als ein von ihr zu Lehen empfangenes Recht herzuleiten. Indem es die subjektive und die zugleich objektive Sicherheit über die Wahrheit seiner Inhalte als von seinem Wesen unablösbar in sich trägt, besitzt es in dieser Sicherheit, die ihm niemals genommen werden kann, einen Geltungsgrund, wie er sich fester und stärker kaum denken läßt. „Das Erleben ist immer seiner selbst gewiß . . . Die Gewißheit des Erlebnisses bedarf keiner weiteren Vermittlung, und so kann dasselbe als unmittelbar gewiß bezeichnet werden.“ [22]) „Diese Art von Gewißheit weist auf nichts zurück, das dahinter läge, sie ruht in sich selbst.“ [23]) „Das Leben ist beständig sein eigener Beweis.“ [24]) „Das Erlebnis selber, welches dieses unmittelbare Wissen einer Realität ist, hat einen Charakter von Allgemeingültigkeit.“ [25])

An diesem Punkte erhebt sich jedoch ein ernstzunehmender Einwand. Freilich sind dem erlebenden Individuum seine Zustände gewiß. Wie aber kann das Erlebnis, dieses Wandelbare, Veränderliche, intra- und interindividuell Wechselnde, Verschiedenartige katexochen gleichwohl einen Allgemeingültigkeitscharakter an sich tragen? „Das erkenntnistheoretische Problem ist überall dasselbe: allgemeingültiges Wissen aus Erfahrungen.“ [26]) Es gibt, rein systematisch betrachtet, zwei Wege, diese Frage zu beantworten. Man könnte zunächst daran denken, daß unter dem Begriff der Allgemeingültigkeit eines Erlebnisses die zeitlos bestehende, sich an jeden vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Intellekt wendende Verbindlichkeit zu verstehen sei, den Tatbestand irgendeines individuell und zeitlich fixierten konkreten Erlebnisses, falls er allgemein und überall bekannt würde, anzuerkennen. Erlebt der Mensch X z. B. in sich ein Schmerzgefühl, so ist dieses Erlebnis nicht nur für sein eigenes Denken eine Realität, während jeder andere Mensch es auf Grund der bloßen Tatsache, daß er selbst es nicht erlebt und seine Wirklichkeit ihn infolgedessen gar nicht betrifft, für nicht vorhanden, im höchsten Falle für eine Phantasievorstellung oder eine Selbsttäuschung des X erklären könnte; der Erlebende (und ebenso jeder andere, der in seinem Falle wäre) setzt vielmehr darüber hinaus noch mit vollem Recht voraus, daß das für ihn vorhandene Faktum des Schmerzerlebnisses auch zu allgemeiner Anerkennung gelangen müßte, wenn es etwa wie eine der sinnlichen Anschauung gegebene Tatsache wenigstens grundsätzlich für jedermann durchschaubar wäre und zugleich allen Menschen aller Zeiten an allen Orten durch evident glaubwürdige Zeugen verkündet würde. Demnach würde die wahrheitsgetreue Aussage auch über ein an sich noch so wenig für die Allgemeinheit belangvolles und beachtenswertes individuelles Erlebnis, das nur irgend einmal an irgendeinem Menschen Wirk-

22) G. S. VII, 26. 23) G. S. VII, 42; vgl. auch 261, 315.
24) G. S. V, 131. 25) G. S. V, LXXX. 26) G. S. V, LXXVIII, 334.

lichkeit geworden ist, wird oder werden wird, nicht nur für das Subjekt dieses Erlebnisses zutreffen und sonach eine zeitlich und individuell begrenzte, d. h. relative Geltung besitzen, sondern es würde ihr das Prädikat der Allgemeingültigkeit zugesprochen werden müssen: diese Aussage würde keine bloße Wahrheit für ein einziges oder auch für mehrere Individuen, sondern eine sich an alle denkenden Wesen richtende, d. h. absolut geltende Wahrheit sein. — Diese erste, die allgemeine Geltung eines bestimmten Individualerlebnisses ausdrückende Bedeutung des Begriffes Erlebnisallgemeingültigkeit ist jedoch von Dilthey wegen des praktisch geringfügigen Wertes ihrer Verwendung weniger in Betracht gezogen worden als eine zweite, nach der nicht bestimmte Einzelerlebnisse, sondern die in allem Erleben wiederkehrenden typischen Strukturverhältnisse und Gegenständlichkeiten desErlebens überhaupt im wesentlichen für alle menschlichen Individuen die gleichen und allgemein geltenden sind. Legt man diesen zweiten Sinn einer Analyse jenes Begriffes zugrunde, so müssen sich in jedem aus der Menschheitsgeschichte gleichsam wahllos herausgegriffenen einzelnen Erlebnis Bestandteile aufdecken lassen, die ihm unbeschadet seiner spezifischen Eigentümlichkeit in vielen übrigen Hinsichten mit allen anderen Erlebnissen gemeinsam sind. Auf Grund dieser Gemeinsamkeit können sie als allgemeine und demnach auch, sofern diese Allgemeinheit von ihnen ausgesagt wird, als allgemeingültige Wesenszüge alles Erlebens angesprochen werden. Erblickt man weiter gerade in ihnen das Entscheidende, Wesentliche des Erlebens, so kann der Charakter der Allgemeingültigkeit dem Erlebnis und seinen typischen Formen überhaupt beigelegt werden. Von hier aus löst sich nun endgültig das Bedenken auf, nach dem das Vorhandensein von Gleichförmigkeiten, von festen, allgemein auftretenden Strukturformen im Erleben nicht mit der anderen Tatsache seines unaufhaltsamen Strömens in Einklang zu bringen sei und umgekehrt diese nicht mit jenem. Diese scheinbare Antinomie entschwindet durch die Einsicht, daß das Fließen und Sichwandeln im Seelenleben nicht, wie Bergson meinte, für ein Sichgleichbleibendes in ihm keinen Platz ließe, daß sich, weit entfernt davon, der Veränderung eine universale Reichweite, eine Art von Alleinherrschaft zu überlassen, gerade innerhalb der strömenden Abläufe bestimmte Gleichheiten, typische, allgemein aufweisbare Linien abzeichnen, die sich durch diese nicht verwischen lassen. Zu solchen übergreifenden Gesetzmäßigkeiten und Gemeinsamkeiten allen Erlebens würden z. B. in subjektiv-psychologischer Hinsicht die miteinander in einem untrennbaren Strukturzusammenhang stehenden Verhaltungsweisen des konstatierend-erkennenden, des fühlenden und des wollend-handelnden Stellungnehmens zu den Gegenständen und die in diesen Verhaltungsweisen regelmäßig sich einstellenden Inhalte zu rechnen sein[27]); objektiv-gegenständlich betrachtet, würde zu ihnen die Welt der äußeren und der inneren Wirklichkeit gezählt werden können, also etwa

27) G. S. V, 375; VII, 131 f. und öfter.

die großen Gegebenheiten des eigenen Ich, des Lebens und seiner Rätsel, der Umwelt und der Mitmenschen und eines sie tragenden und zugleich überragenden Unsichtbaren.[28]) Das gesellschaftlich-geschichtliche Verstehen lehrt, daß diese Gleichförmigkeiten das menschliche Seelenleben zu allen Zeiten bestimmt haben. Zu diesen Gemeinsamkeiten gehören auch die im Leben der Gesellschaft allenthalben enthaltenen und dementsprechend auch in die Erlebniswelt der Individuen bestimmend eingreifenden großen Sinn- und Zweckzusammenhänge der „Systeme der Kultur" (Sitte, Wissenschaft, Recht, Religion, Wirtschaft, Kunst, Philosophie) und der „Systeme der Organisation" (Staat, Religionsgemeinschaften, soziale Kreise, Familie, Formen der Geselligkeit usw.).[29]) Nur durch ein solches Aufzeigen des in allem Erleben Wiederkehrenden wird eine Deskription und Phänomenologie des Lebens möglich.[30]) „Der offenbare Sinn der Geschichte muß zuerst in dem immer Vorhandenen, immer Wiederkehrenden in den Strukturbeziehungen, in den Wirkungszusammenhängen, der Ausbildung von Werten und Zwecken in ihnen . . . gesucht werden — von der Struktur des Einzellebens ab bis zu der letzten allumfassenden Einheit: das ist der Sinn, den sie immer und überall hat."[31]) Diese allem Erleben eigenen formalen und materialen Gleichförmigkeiten sind es auch, die unter den Individuen Gemeinschaftsbildung, Solidarität, Fühlungnahme und Verständigung trotz ihrer verschiedenen Veranlagung im einzelnen allererst ermöglichen. Das gleichsam apriorische, unreflektierte gegenseitige Verstehen, Sicheinswissen und Sichalsgleicherleben der Menschen gestattet es ferner der erkenntnistheoretischen Reflexion eigentlich erst, allgemeingültige, an jedermann vorfindbare Daten des Erlebens aus den Einzelerlebnissen herauszuheben. Das Verstehen wird für den Geist das wichtigste Hilfsmittel, innerhalb einer verwirrenden Mannigfaltigkeit einzelner Erlebnisse das Allgemeine und das typisch Bedeutsame zu erkennen.[32]) „Die objektive Geltung der Vorstellungswelt, in der ich lebe, ist mir durch den beständigen Austausch mit dem Erleben und dem Verstehen anderer selbst garantiert."[33]) „Das gegenseitige Verstehen versichert uns der Gemeinsamkeit, die zwischen den Individuen besteht... Diese Gemeinsamkeit äußert sich in der Selbigkeit der Vernunft, der Sympathie im Gefühlsleben, der gegenseitigen Bindung in Pflicht und Recht, die vom Bewußtsein des Sollens begleitet ist."[34]) Die unbefangene Untersuchung und Entfaltung des eigenen Erlebens (das Sichselbstverstehen) und die verstehende Würdigung fremder, nur irgend erreichbarer Erlebnisausdrücke ist demnach der eigentliche Weg zur Gewinnung „allgemeingültigen Wissens aus Erfahrungen". Wenn Erleben und Verstehen die Gewähr des Wahrheits- und Richtigkeitscharakters

28) G. S. VIII, 140—145, 205—211, 176; V, 133; Typ. d. W. S. 9.
29) G. S. V, 342; VII, 265—270; VIII, 205 f.
30) G. S. V, 200 f.; VII, 161, 244, 247; VIII, 141 ff., 184; Erlebn. u. Dichtg. S. 177 f.; Typ. d. W. S. 7 ff. 31) G. S. VII, 172.
32) G. S. VII, 141 ff., 146 ff. 33) G. S. VII, 119. 34) G. S. VII, 141.

ihrer Erkenntnisinhalte in sich selbst, in ihrer eigenen Evidenz tragen, so zeigt sich „die Analysis des Gegebenen als der Kunstgriff, der überall allein zu Gesetzmäßigkeit und Notwendigkeit gelangt“ [35]). Nicht also ein regressives Verfahren nach dem Vorbilde des kantischen Transzendentalismus, sondern die schlichte, phänomenologische Beschreibung, ja Erzählung, das genaue und deutliche Ausdrücken allein führt zu erkenntnistheoretischer Objektivität und Denknotwendigkeit.[36]) — Der Relativismus der Erkenntnisgeltung beginnt nach Dilthey erst mit der metaphysisch-weltanschaulichen Formung des Erlebens; denn nach der Auffassung, die er vom Wesen der Metaphysik hatte, sind die metaphysischen Systeme nicht etwa Versuche einer deskriptiven Darstellung von Daseinsverhältnissen, sondern konstruktive, von je einer der typischen Verhaltungsweisen aus unter Zurückdrängung der übrigen gestaltete Gebilde. Zwar liegt ihnen die Absicht zugrunde, den universalen Zusammenhang von Welt und Leben in einer wissenschaftlichen, für ihre Begriffe und Urteile Allgemeingültigkeit beanspruchenden Form wiederzugeben; aber diese Absicht kann infolge der Mehrseitigkeit des Lebens, dem die Welt intra- und interindividuell bald in dieser, bald in jener Weise, und zwar in jeweils verschiedenen, einander ausschließenden Aspekten gegeben ist, niemals verwirklicht werden. Aus der Heterogeneität der Lebenseindrücke kann ein einheitlicher Weltzusammenhang wegen der Divergenz der typischen Weisen, zu ihm Stellung zu nehmen, nur durch je eine von ihnen, unter Ausschluß alles nicht zu ihr Passenden, hergestellt werden. Damit verfällt aber jedes Weltbild der Einseitigkeit und Relativität, und es muß, da sein Allgemeingültigkeitsanspruch nicht zu Recht besteht, von den seelischen Verhaltungsweisen aus, deren Erfahrungsinhalte in ihm keine oder nur eine untergeordnete Berücksichtigung gefunden haben, unversöhnlich bekämpft werden. Will dagegen eine wissenschaftliche Darstellung des Lebens allen wesentlichen Erlebnisdaten in unbefangener Weise Rechnung tragen, so entgeht sie dadurch zwar der Gefahr des Relativismus und gewinnt Allgemeingültigkeit, aber sie muß diesen Gewinn mit der Preisgabe gerade des Grundprinzips der Metaphysik, das nach Dilthey in der einheitlichen Konzeption des Weltganzen besteht, bezahlen, und das bedeutet den endgültigen Untergang der in diesem Sinne aufgefaßten systematischen Metaphysik überhaupt.[37])

Durch den Erweis der Allgemeingültigkeit von Grundverhältnissen des Erlebens sind die Geisteswissenschaften zwar hinsichtlich der Unerschütterlichkeit ihrer Grundlage sichergestellt, noch nicht aber ist durch ihn gezeigt, ob auch der gesamte Zusammenhang der geisteswissenschaftlichen Erkenntnisse in der begrifflichen Gestaltung, die sie in ihm erhalten haben, an der Festigkeit und Sicherheit des Fundamentes teilhat, ob mit anderen Worten der diesem eigene Geltungscharakter auch un-

35) G. S. V, CV, 434 f. 36) G. S. V, LXXX.

37) G. S. I, 396, 404—407; V, 83, 331—334, 390, 405; VIII, 68 ff., 143—147, 161, 182, 222, 233.

verfälscht übergeht in die Struktur des auf ihm errichteten wissenschaftlichen Aufbaues. Oder sollte etwa gemäß einem der bekannten Sätze des Gorgias die Zwangslage vorliegen, daß wir außerstande seien, das im Erleben Erkannte in der abstrakten Form der wissenschaftlichen Formulierung adäquat wiederzugeben und mitzuteilen, daß wir regelmäßig auf dem Wege vom Erlebnis zum wissenschaftlichen Erkennen auf fast unmerkliche Weise durch eine geheime Tücke des Objektes, etwa durch eine sich unseren Blicken entziehende Wesensverwandlung des Erlebnismaterials der im Erleben besessenen Allgemeingültigkeiten verlustig gingen? Könnte es nicht sein, daß die von uns an den Inhaltlichkeiten des Erlebens vollzogenen gedanklichen Operationen sie ihres Rechtes auf die Forderung allgemeiner Anerkennung berauben, daß der von uns an die Erlebnisgegebenheiten herangetragene Apparat des diskursiven Denkens durch seine Wirksamkeit ihre Echtheit, ihr ursprüngliches Sein und Gelten verletzt und verfälscht? Die Frage verlangt demnach eine Beantwortung, „wiefern wir dadurch, daß wir das unmittelbare Erlebniswissen uns zu deutlicher Erkenntnis bringen oder anderen mitteilen wollen, über das in der inneren Wahrnehmung Enthaltene hinausgehen. Die Urteile, welche wir aussagen, sind nur gültig unter der Bedingung, daß die Denkakte die innere Wahrnehmung nicht abändern, daß dies Zerlegen und Verknüpfen, Urteilen und Schließen die Tatsachen unter den neuen Bedingungen des Bewußtseins als dieselben erhält.“[38]) Aus diesem Grunde mußte Dilthey die Art der Wirksamkeit des diskursiven Denkens am Erlebnismaterial genauer ins Auge fassen. Eine phänomenologische Untersuchung, die er über die die Wissenschaften konstituierenden Denkprozesse anstellte, führte ihn zunächst zu dem von den Voraussetzungen der verschiedenen logistischen Kantschulen weitab liegenden Ergebnis, daß die allgemeinsten Inhalte des wissenschaftlichen Denkens nicht einen Inbegriff transzendentaler, unerfahrbarer logischer Formen ausmachen, daß das diskursive, der wissenschaftlichen Formung zugrunde liegende Denken vielmehr selbst in den Umkreis der Erlebniserfahrung fällt und damit der Möglichkeit unterliegt, Gegenstand seiner selbst zu werden. „Ich will die Logik, welche durch wirkliche Zergliederung über die dualistische, rein formale Logik der letzten Erkenntnisgründe hinauszugehen strebt, als analytische Logik bezeichnen.“[39]) Im Lichte einer solchen Analyse der logischen Erfahrung stellt sich das in den Wissenschaften geübte Denkverfahren letztlich dar als eine bloße — wenn auch oft durch mehr oder weniger zahlreiche Zwischenglieder vermittelte — begriffliche Explikation, als eine verdeutlichende, abstrahierende Heraushebung des im Leben und Erfahren Enthaltenen.[40]) „Und hier liegt nun der für die ganze Möglichkeit des Erkennens entscheidende Punkt. Nur weil im Leben und Erfahren der ganze Zusammenhang enthalten ist, der in den Formen, Prinzipien und Kategorien des Denkens auftritt, nur weil er im Leben und Erfahren

38) G. S. I, 394. 39) G. S. V, 86. 40) G. S. VII, 218.

analytisch aufgezeigt werden kann, gibt es ein Erkennen der Wirklichkeit."[41]) „Nach dem obersten Prinzip, von welchem die materiale Wahrheit des menschlichen Denkzusammenhanges abhängig ist, muß jede Aussage schließlich in dem Inbegriff unserer Wahrnehmungen enthalten sein. Auch wo die Beziehung auf die Wirklichkeit in einem Urteil ganz zu verschwinden scheint, ist sie eben nur eine sehr vermittelte".[42]) In der Möglichkeit, alles wissenschaftlich Ausgedrückte und Objektivierte zurückzubeziehen auf Erlebnisdaten und es in diesen wiederzufinden, hat ja das Verstehen wissenschaftlicher Inhalte seine Bedingung.[43]) Selbst die obersten Axiome und allgemeinsten Gesetze des Denkens suchte Dilthey als in erfahrbaren äußeren und inneren Wirklichkeiten, als in der Sache gegründet zu erweisen.[44]) Nicht in einem formalen Gelten, auch nicht in einem Gewirr psychischer Akte, sondern in allgemeinsten Gegenstands- und Sachverhaltsverhältnissen sind nach ihm die logischen Gebilde und Sätze fundiert.[45]) Mit dieser Auffassung bewegte Dilthey sich ganz auf der Linie einer an den Gegenständen und deren Beziehungen sich orientierenden Logik, wie sie z. B. in der auf der Antike fußenden Scholastik[46]) stets betrieben wurde und auch neuerdings seit einigen Jahrzehnten in einflußreichen Richtungen[47]) wieder zu Ehren gelangt ist. Wenn auch Dilthey 1892 bei seinem Entwurf einer analytischen Logik noch nicht das ganze terminologische Rüstzeug zu Gebote stand, dessen sich die genannten modernen Schulen so erfolgreich bedienen, so waren es doch dieselben sachlichen Überzeugungen, die auch ihn schon in vielen Punkten bestimmten. Jedenfalls war Dilthey der Nachweis gelungen, daß der Wahrheitsgehalt der Denkinhalte keine Beeinträchtigung dadurch erfährt, daß sie in einem realen Ablauf von Denkakten in eine wissenschaftliche Form gebracht werden, vorausgesetzt nur, daß diese sich nach den ihnen immanenten logischen Gesetzlichkeiten vollziehen und so den Sinngehalt der Inhalte rein bewahren. Das funktionelle, sich am inhaltlichen Gedanken betätigende Denken braucht sonach nur die allgemeinsten logisch-gegenstandstheoretischen Normen zu erfüllen, insbesondere die Richtung auf das gemeinte und intendierte Gegebene (gleichviel, ob es sich um einen realen, phänomenalen oder ideellen Gegenstand handelt) konstant beizubehalten, um sich den Linien der Sachverhalte in richtiger Explikation und formaler mäeutischer Verdeutlichung des in ihnen Enthaltenen anzupassen und so die Wahrheit wissenschaftlicher Aussagen möglich zu machen.

41) G. S. V, 83 42) G. S. V, 84; vgl. auch VII, 26. 43) G. S. VII, 161.
44) G. S. V, 86; VII, 11, 126. 45) Vgl. etwa G. S. VII, 37.
46) Vgl. deren Lehre von der Identität der Denk- mit den Seinsgesetzen.
47) Vgl. z. B. die durch Husserl inaugurierte Phänomenologie und die wie jener von Fr. Brentano ausgegangene, dann selbständig besonders durch A. Meinong fortentwickelte sog. österreichische Schule, in der Meinong die Konzeption einer allgemeinen Gegenstandslehre faßte. — Vgl. zu diesem Thema die Schriften von M. Honecker, „Gegenstandslogik und Denklogik", 2. Aufl. 1928, und „Logik" 1927.

Durch die Untersuchung der erkenntnistheoretischen Struktur des Erlebens und des an ihm orientierten wissenschaftlichen Denkzusammenhanges hatte Dilthey die Möglichkeit geisteswissenschaftlicher Erkenntnis sichergestellt. Und doch konnte — so bemerkte er — noch an einer Stelle für ein skeptisches Denken eine fundamentale, die Realisierbarkeit des Erkenntnisbegriffes überhaupt betreffende Frage offen bleiben. Die beiden für die Geisteswissenschaften konstitutiven Bestandteile, das Erleben und die wissenschaftliche Begrifflichkeit, haben ihrerseits doch wieder die Denktätigkeit des erkennenden Subjektes zur allgemeinsten Voraussetzung; diese aber wurde bisher hinsichtlich ihrer Tragfähigkeit gleichsam kritiklos hingenommen. Haftet nun aber nicht allem Denken notwendig der Charakter des rein Subjektiven an? Macht nicht gerade dieser Subjektivitätscharakter eine Annäherung des Denkens an eine objektive äußere Wirklichkeit unmöglich? Von solchen Bedenken ausgehend, gibt sich der radikale erkenntnistheoretische Zweifel mit einer bloßen Grundlegung der Möglichkeit des erlebnismäßigen und des wissenschaftlichen Erkennens nicht zufrieden, sondern er möchte auch noch dem Denken selbst einen Nachweis seiner Legitimation und Befähigung zum Erkennen von Wirklichkeit abverlangen. Nun ist aber — so sah Dilthey — ein solches Verlangen unerfüllbar. Denn jeder Versuch, es zu befriedigen, könnte ja nur mit den Mitteln eben desselben Denkens unternommen werden, dessen Geltungscharakter gerade zu beweisen wäre; er würde also auf einen Zirkelschluß hinauslaufen und damit unrettbar einer petitio principii anheimfallen müssen. Dilthey folgerte aus dieser Konsequenz: „Wir können ... in das Philosophieren nur unter der Voraussetzung eintreten, daß unser Denken, das den Denkregeln entsprechend fortschreitet, gegenständliche Erkenntnis ... hervorbringt. Ein unvermeidlicher Zirkel! Wir müssen ihn eben begehen, und es ist hier wie überall: wir haben kein Merkmal wahrer Erkenntnis, als daß unsere Denkregeln und Denkformen bei ihrer richtigen Benutzung das Gegebene zu Theorien verknüpfen, die auch allen nicht einbezogenen oder kommenden Erfahrungen entsprechen."[48]) „Erster Satz: die Philosophie hat keinen voraussetzungslosen allgemeingültigen Anfang. Der Anfang verfällt einem Zirkel. Wir können nur denkend, analysierend, sonach urteilend und schließend Tatsachen als unwidersprechlich gegeben feststellen, und darum handelt es sich doch. Sonach setzen wir die Geltung der Denkvorgänge für Feststellung von Tatsächlichkeiten dabei voraus."[48a]) Mit diesen Bemerkungen hat Dilthey das für alle auf Wirklichkeitserkenntnis ausgehende Philosophie zentrale Problem berührt, ob das Denken zum Erkennen von Tatsächlichkeit überhaupt geeignet sei, ein Problem, das mit der Frage nach dem philosophischen Anfang identisch ist. Wenn er auch — wie übrigens vor ihm bereits Kant — überzeugend dargetan haben dürfte, daß das Philosophieren über die Wirklichkeit mit einer

48) G. S. VIII, 226; vgl. auch VII, 295; VIII, 183.
48a) Briefwechsel Dilthey — Graf Yorck, S. 221.

Voraussetzung beginnen müsse, und zwar mit der Anerkennung der Tauglichkeit des Denkens zur Wahrheitserkenntnis, so bleibt es doch fraglich, ob diese Voraussetzung keinen Rechtsgrund für ihre Geltung in Anspruch nehmen könne. Offenbar schließt doch das an das Denken gestellte Ansinnen, seine Qualifikation zur Feststellung von Tatsächlichkeit zu beweisen, seinerseits bereits die Voraussetzung der Denkbarkeit des real Seienden in sich, da sein Begriff ja einen wesentlichen Bestandteil der Aufgabe selbst bildet. Streng genommen, ist demnach schon durch die bloße Stellung einer solchen Aufgabe die Befähigung des Denkens zur Wahrheitserkenntnis erwiesen. Der Begriff von Wahrheit, Tatsächlichkeit, Wirklichkeit kann ohne Voraussetzung des Denkens nicht gebildet werden. Sonach ist die Realität nicht eine oberste Instanz, vor deren Richterstuhl das Denken auf sein Recht und seine Befähigung, sie zu erreichen, geprüft werden könnte, vielmehr verdankt sie der Relation zu einem Denken, die ihr als integrierendes Wesenskonstitutivum innewohnt, ihr eigenes Sein, so daß nicht einmal ihre Möglichkeit ohne Einbeziehung einer sie bedingenden Beziehung zum Denken könnte gedacht werden. Mit der Voraussetzung der Möglichkeit von Realität ist also deren Erreichbarkeit durch das Denken bereits gegeben. An diesem Punkte hat Dilthey seine Lehre von der Denkrelativität alles gegebenen Seienden offenbar nicht bis in ihre letzten Konsequenzen hinein verfolgt. In ihr ist enthalten, daß die Anerkennung der Realitätsbedeutung des Denkens sich in tieferen Voraussetzungen gegenstandstheoretischer Natur fundieren läßt.

II. DIE ERKENNTNISTHEORIE DER NATURWISSENSCHAFTEN UND DIE ERKENNTNISTHEORIE DER GEISTESWISSENSCHAFTEN

Besitzt die Erkenntnistheorie, wie Dilthey sie nach den Umrissen ihrer Aufgaben bestimmte, ihren eigentlichen, vornehmlichen Gegenstand in dem Gesamtzusammenhange der in Realitätserlebnissen fundierten Wissenschaften — man könnte diesen Standpunkt als einen universalistischen Positivismus der Lebenserfahrung, wie sie dem empirisch-natürlichen und zugleich dem historischen Bewußtsein sich darbietet, umschreiben —, so muß sich die Frage aufdrängen, ob Realität überhaupt zu finden sei, und wenn ja, wo sie aufzusuchen sei. Es gilt mit anderen Worten, den gegenstandstheoretischen Ort der Realitätserfahrung zu bezeichnen. Die meisten Erkenntnistheoretiker des 19. Jahrhunderts glaubten, sich einer solchen Aufgabe nicht zu unterziehen zu brauchen, weil sie entweder den Realismus überhaupt für einen durch die konsequent zu Ende gedachte Kantische Philosophie überwundenen Standpunkt hielten oder aber der ihnen von vornherein feststehenden Überzeugung waren, daß dieser Ort nirgendwo anders als in den damals so unaufhaltsam aufstrebenden, die Geister durch ihre Erfolge faszinierenden Naturwissenschaften gelegen sei. Dilthey dagegen hielt einerseits mit dem Kant des Dinges-an-sich

am Realismus als einer wesentlichen Erfahrungsweise des natürlichen Bewußtseins unerschütterlich fest, anderseits glaubte er, ebenfalls mit Kant, das Gebiet der Naturerkenntnis, wie die einzelnen naturwissenschaftlichen Disziplinen es unter sich aufgeteilt hatten, der Herrschaft des Phänomenalismus endgültig verfallen.[1]) Da nämlich die in ihnen gewonnenen Forschungsergebnisse sich letzten Endes auf die Daten der äußeren Sinneswahrnehmung gründen, in diesen aber die Wirklichkeit sich nicht in ihrem An-sich-sein, in ihrer reinen Wesenheit ausspricht, sondern immer nur in einer Form, in einem Zustande, in dem ihr ursprüngliches Sein durch das Hindurchgehen durch das Medium der sinnlichen Anschauung des Menschen eine irgendwie geartete Transformation, Umgestaltung, Wesensveränderung erlitten hat, so ist uns die Natur, soweit sie als das affizierende Prinzip dieser Sinnesdaten aufgefaßt wird, fremd, nach ihrer Innenseite hin dunkel, sie offenbart sich den Sinnen nur als eine chaotische Mannigfaltigkeit von unzusammenhängenden, äußeren, unverständlichen Empfindungen von Reizen und Vorgängen.[2]) Stellt sich nun das empiristisch gerichtete philosophische Denken nach der Anweisung Kants die Aufgabe, zu den mit dem Anspruch notwendiger Geltung auftretenden naturwissenschaftlichen Urteilen und Sätzen über die in ihnen ausgedrückten Tatbestände die Bedingungen ihrer Möglichkeit aufzusuchen, glaubt es aber im Gegensatz zu Kant ihren Notwendigkeitscharakter nicht aus einer Summe in ihnen enthaltener Kategorien herleiten zu dürfen, so muß es auf einem anderen Wege als dem Kants zu solchen Bedingungen vorzudringen suchen. Es wird sich bemühen, unter den zunächst infolge ihrer qualitativen Verschiedenheit unentwirrbar scheinenden empirischen Phänomenen selbst nach Analogie des Denkgesetzes vom zureichenden Grunde einen logisch durchsichtigen Kausalzusammenhang herzustellen und dann die Bedingungen seiner Möglichkeit in den ihn tragenden Elementen aufzuzeigen. Als solche tragenden Elemente wird es eine begrenzte Anzahl von nur quantitativ unterschiedenen Einheiten annehmen, die sich nach bestimmten Gesetzen zu den höheren Einheitsformen der Phänomene zusammenschließen und unter ihnen, ebenfalls in gesetzmäßiger Weise, kraft der ihnen selbst immanenten Tendenz zu Bewegungen, die Kausalverkettungen von Verursachung und Bewirktwerden erzeugen.[3]) Die scheinbar qualitativen Unterschiede unter den Phänomenen lösen sich durch ein solches Verfahren, das sie in ihre Elemente zerlegt, in rein quantitative Variationen und Modifikationen auf, nach denen sich schließlich alle Dinge ineinander umsetzen, aufeinander zurückführen und ineinander auflösen lassen: eine in sich uniforme Stoffeinheit hat sich ja in sie nur durch zahlenmäßig ausdrückbare Abwandlungen ihrer eigenen Wesensstruktur differenziert.[4]) In einem solchen Ge-

1) G. S. I, 419; V, 12 f., 90.
2) G. S. I, 36 f., 144, 396, 402 f., 407; V, 10 f.; VII, 90 ff., 311, 315.
3) G. S. I, 371, 396, 402; V, 12, 195 f.; VII, 90, 311, 323; VIII, 143 ff., 261.
4) G. S. I, 369 f., 392 f.; V, 263; VII, 90, 92; VIII, 265.

webe rein quantitativer Relationen, die sich nach den Verhältnissen von Gleichförmigkeit in den Veränderungen unter mathematisch formulierbare Gesetze bringen lassen, kann es naturgemäß für Erfahrungsdaten wie Freiheit, organisches Dasein, unvorhersehbare, unberechenbare Geschehnisse, Individualität usw. keinen Platz geben.[5]) Nicht nur deshalb, weil in den bloßen Sinnesempfindungen diese Gegebenheiten nicht enthalten sind; selbst wenn dies der Fall wäre, würden sie dem Verstande, der keine außerhalb ihrer selbst liegenden Möglichkeitsbedingungen für sie aufzuweisen vermag, logisch undurchdringlich bleiben, er müßte in allem Unvorhersehbaren eine sinnlose, blind waltende Zufälligkeit erblicken.[6]) Sein von praktischen, denkökonomischen Motiven geleitetes Streben, die Sinneswahrnehmungen durch eine summarische Deskription zu einheitlichem Zusammenhange zusammenzufassen, kann er allein dadurch befriedigen, daß er alle scheinbar neuen, erstmaligen, unzurückführbaren Phänomene als Wiederholungen früherer, bereits bekannter auffaßt.[7]) Nur dadurch vermag er die zunächst unübersehbaren äußeren Eindrücke sich näher zu bringen und zu erklären, daß er ihnen einen Mechanismus gesetzmäßiger, an elementaren Größen verlaufender kausaler Vorgänge hypothetisch substituiert und dann die auf diese Weise hinzukonstruierten Elemente (mag man sie nun Atome nennen oder anders) und die an ihnen angenommenen Verhältnisse von Koexistenz und Sukzession, Bewegung, Ortsveränderung, Stoff- und Energieverlagerung durch Begriffe sich faßbar zu machen sucht, die letztlich dem menschlichen Innenleben, in dem sie ihr Fundament haben, entnommen sind (vgl. die Begriffe Substanz, Atom, Ursache, Wirkung, Kraft, Energie u. a.).[8]) Jener Monismus von Notwendigkeiten kann nur in der Imagination verlebendigt und mit Innerlichkeit ausgestattet werden.[9]) Freilich ist nicht von allen naturwissenschaftlichen Disziplinen aus die Verbindung mit dem sie fundierenden mechanischen Zusammenhang gleich leicht herzustellen wie etwa von der Astronomie oder Mechanik aus. In den höher integrierten, zugleich aber auch eben deshalb weniger „exakten" naturwissenschaftlichen Schichtungen, z. B. in der Biologie, muß zunächst der Umweg über andere, tiefer gelegene, unter ihnen sich ausbreitende Ordnungen, etwa über organische und anorganische Chemie und weiter über die Physik genommen werden, wenn man zu den mathematischen Grundverhältnissen vordringen will. Jedoch wird gerade dadurch, daß eine Erklärung ihrer Sätze nur auf diesem Umwege möglich ist, auch für sie das monistische Erklärungsprinzip beibehalten; ihm zufolge bilden sie nicht nur in bezug auf die Elemente ihres Bereiches eine ebenso homogene, unstrukturierte, in sich gleichartige und ebensowenig teleologische, erlebbare, verstehbare Schicht wie die unter ihnen konstruierten Systeme, sondern sie sind auch dem in diesen herrschenden Gesetz unterworfen, daß das jeweils höher Organisierte nach Analogie

5) G. S. I, 37, 137, 385; IV, 267, 278; VII, 8, 91 f., 160.
6) G. S. I, 272, 369 ff.; IV, 267; VII, 92, 153. 7) G. S. I, 403; VII, 81, 90.
8) G. S. I, 394, 399, 403 f., 407; V, 237; VII, 90, 119. 9) G. S. I, 36.

des Niederen, Elementaren zu denken sei und als dessen Zusammensetzung aufgefaßt werden müsse.[10]) — Alle diese im Gesamtzusammenhange der Naturwissenschaften an den Sinnesphänomenen zum Zwecke erkenntnistheoretischer Erklärung durch den Verstand vorgenommenen konstruktiven Prozeduren unterliegen notwendig, vom Ziele einer Realitätserfahrung aus betrachtet, dem Einfluß einer dreifachen Fehlerquelle. Zunächst haben sie zu ihrem Gegenstand eine bloß phänomenale Vorstellungswelt, von der der bloße Verstand nicht wissen kann, ob sie nicht vielleicht eine durch die Sinne vorgespiegelte Scheinwelt ist.[11]) Sodann konstruieren sie zu dieser in unkontrollierbarer Weise Bedingungen ihrer Möglichkeit hinzu, und diese Bedingungen interpretieren sie schließlich ebenfalls ohne die Möglichkeit einer Nachprüfung durch Begriffe, deren Inhalte dem menschlichen Seelenleben entliehen sind.[12]) Aus diesen Gründen kann naturwissenschaftliches Erkennen und seine Theorie nie zur eigentlichen Wirklichkeit vordringen, mit anderen Worten: die Naturwissenschaften können nicht im strengen Sinne als Erfahrungswissenschaften gelten.[13]) Weder von ihrer empiristischen, nur die Sinnesdaten zugrunde legenden, noch von ihrer rationalistischen, vom reinen Verstande ausgehenden Begründung noch endlich von deren in Kants Kritizismus zuwege gebrachten Synthese aus führt ein Weg zur Realität; diese findet in ihnen keine Möglichkeit, sich zu erschließen.

Die Ideen, die Dilthey über das Wesen und die Leistung des Naturerkennens entwickelte, decken sich auf weite Strecken hin mit der kantischen Naturauffassung, wenn man einmal von dem in dieser enthaltenen Moment des transzendentalen Logismus absieht. Diese Verwandtschaft mit Kant zeigt sich nicht nur darin, daß Dilthey mit ihm hinsichtlich der phänomenalistischen Ausdeutung der Naturerkenntnis übereinstimmte, sie erstreckt sich auch bis in manche Voraussetzungen und Konsequenzen seiner naturphilosophischen Reflexionen hinein. Wenn in den Sinnen nur zufällige, unzusammenhängende, phänomenale Eindrücke enthalten sind, so bleibt dem Verstande, will er über die bloße Feststellung der ungeordneten Masse von Sinnesdaten überhaupt hinausgehen, nur noch die Möglichkeit einer mechanistisch konstruierenden Bearbeitung des Sinnesmaterials übrig. Damit ist nach Dilthey sowohl wie nach Kant der Verstandestätigkeit im Naturerkennen nur ein sehr eng begrenzter Wirkungskreis zugewiesen. Wenn Natur für das Denken nur dadurch ein logisch geordnetes Ganzes wird, daß sie als ein mechanischer notwendiger Kausalzusammenhang aufeinander reduzierbarer Elemente erklärt wird, dann ist das mechanistisch-konstruktive Verfahren vom verstandesgemäßen, rationalen Verhalten zur Welt nicht zu trennen.[14]) Alles, was in den von

---

10) G. S. I, 371; VII, 90 f., 119.
11) G. S. I, 403; VII, 90, 315.
12) G. S. I, 403 ff., 407; VII, 90, 93.
13) G. S. I, 36 f.; VII, 92.
14) Vgl. etwa G. S. I, 137, 144, 272, 371, 385, 392–402; IV, 267, 278; V, XXI, LXV, LXXXIX, 12, 160, 170, 175, 196, 237, 263, 363; VII, 8, 81, 119 f., 153, 323; VIII, 68, 70, 143 f., 177, 261, 265.

Menschen erdachten Natur- und Weltbildern über diesen aus Elementen und ihren Bewegungen gebildeten Kausalzusammenhang hinaus enthalten ist, muß demnach als eine aus anderen Seelenkräften stammende konstruktive Ausdeutung des phänomenalen Wahrnehmungsbefundes betrachtet werden: was auch immer an nicht mechanisch erklärbaren Gegenständen und Verhältnissen vermeintlich in der Natur vorgefunden wird, ist in Wirklichkeit der Totalität des Menschen, der eigenen Innerlichkeit entnommen und dann erst nach Art einer Projektion in den Naturzusammenhang hineingetragen[15]), sei es, daß es in ihn aus dem Freiheits- und Spontaneitätsbewußtsein der Willenserfahrungen als eine höhere, zugleich weltimmanente und weltüberlegene Ordnung hineinverpflanzt, sei es, daß es aus den Glückseligkeitserfahrungen des wertschätzenden, gefühlsmäßigen Verhaltens als ein Kosmos von Werten und Bedeutsamkeiten in die Weltwirklichkeit hineinverlegt worden ist. — Diese Gedanken Diltheys enthalten schwerwiegende Folgen für die Beurteilung der Weltbilder der Metaphysik hinsichtlich der Frage nach der ihnen zukommenden Wahrheits- und Wirklichkeitsbedeutung: zwar enthalten diese Weltbilder, von der inneren, den Geisteswissenschaften zugrunde liegenden Erfahrung aus betrachtet, unbezweifelbare, weil innerlich erlebte und zutiefst als wahr empfundene Wirklichkeiten, aber vom naturwissenschaftlichen, wenigstens in der Idee eingenommenen Standpunkt des Dinges-an-sich aus, auf dem die Bezogenheiten auf das Menschenleben möglichst ausgeschaltet und die Naturvorgänge in ihrem reinen An-sich-sein untersucht werden sollen, muß ihre Gegenstandswelt als irreal, als objektiv nicht existierend angesehen werden. Wie im Leben der Einzelmenschen je eine seelische Energie zu dominieren und wie das von ihr beherrschte Bewußtsein auch die durch die vorwiegende Wirksamkeit anderer Seelenkräfte zustande gekommenen Erlebnisse in dem Sinne der Erfahrungsweise dieser dominierenden Energie zu deuten pflegt, so stellen sich auch die metaphysischen Systeme als bloße Objektivationen verschieden gearteter typischer Stellungnahmen zur Welt dar, die je nach dem Charakter der philosophierenden Persönlichkeiten von je einer bestimmten seelischen Verhaltungsweise aus entworfen worden sind. Der materialistisch, naturalistisch oder auch positivistisch gesinnte Denker als der Mensch des nach außen gewandten, listig seine Vorteile berechnenden Verstandes wird die Welt als ein großes Getriebe mit mechanischer Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit aufeinander wirkender, elementarer, uniformer Bewegungs- oder Krafteinheiten ansehen, in dessen Räderwerk er alle Wesen hineingezogen, von dessen unabwendbarer Gewalt er sich selbst und alles Seiende ohne die Möglichkeit eines Entrinnens bestimmt findet: In diesem mechanischen Naturzusammenhang kann es für ihn, den kalten Intellekt, nur Determination, keine freie Selbstbestimmung geben; alle Bewegung, alles Geschehen, auch die Lebensvorgänge müs-

15) G. S. V, 249 f.; VI, 175.

sen hier nach dem Schema des Kausalverhältnisses von Druck und Stoß vor sich gehen. Der heroische Willensmensch dagegen, der in der eigenen Spontaneität und der freien Selbstmacht seiner Persönlichkeit seine Unabhängigkeit und die souveräne Überlegenheit seines Innenlebens über den äußeren Naturverlauf erlebt, wird in seinem philosophischen Streben nach einer einheitlichen Auffassung des Daseins ein Weltbild des Idealismus der Freiheit entwerfen; in ihm kann die äußere Natur nur die Rolle einer Bühne, eines Hintergrundes, eines Kampf- und Aktionsschauplatzes für ein Reich freier, in einer höheren Ordnung verbundener Geister spielen, die, kraftvoll sich allem Erd- und Triebhaften entgegenstemmend, in solcher Befreiung von der Herrschaft der Naturnotwendigkeiten einem über allem Natürlichen liegenden Ziele zustreben. Der durch sein Gefühlsleben bestimmte Mensch schließlich, der sich im Verkehr mit der naturhaften Wirklichkeit von ihr beglückt und sich zu inniger Hingabe an sie als an die Quelle dieser Beglückung hingetrieben fühlt bis zum engsten Sich-eins-fühlen mit ihr, wird die Welt überstrahlen mit einem ruhigen, sie verklärenden Lichte objektiver Bedeutsamkeit und Werthaftigkeit; in seinem Welt- und Lebensbilde eines objektiven Idealismus sind die in der Brust des Menschen erlebten Werte und Lebensbereicherungen in die Natur von ihm gleichsam hineingegossen, in der er sie dann wiederzufinden glaubt. Die metaphysischen Systeme, wie sie in der Geschichte vorliegen, belehren uns also nach Dilthey nicht über das Wesen der Natur, sie sind vielmehr ausschließlich die Spiegelbilder dreier typischer Erlebnisformen der menschlichen Innerlichkeit, angeschaut durch das Medium naturphilosophischer Begriffe.[16]) „Jede von diesen metaphysischen Weltansichten drückt nur in einer Bildersprache eine Seite in dem Verhältnis unserer inneren Lebendigkeit zur Welt aus."[17]) Da Dilthey der Meinung war, daß sich ein einheitlicher metaphysischer Weltzusammenhang nur von je einer seelischen Verhaltungsweise aus unter Zurückdrängung der anderen herstellen lasse, es anderseits aber auch für unmöglich hielt, durch eine Harmonisierung diese drei typischen Arten von Weltbildern zu einem übergreifenden metaphysischen Gesamtsystem zu vereinigen, da die sie tragenden Erlebnishaltungen einander ausschlössen, ja unaufhörlich bekämpften[18]), mußte er zwischen den typischen metaphysischen Weltansichten einen Zustand unversöhnlichen Gegensatzes und Kampfes annehmen.[19]) Daß dieser Kampf prinzipiell nicht geschlichtet werden kann, liegt nach Diltheys relativistischer Überzeugung daran, daß alle diese Systeme als einander gleichberechtigte Ausdrücke des Erlebens der Welt angesehen werden müssen. Die für Dilthey bestehende Unmöglichkeit, ein Kriterium aufzufinden, welches unter den historisch vor-

16) Vgl. hierzu die Schrift „Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen", 1910. G. S. VIII, 73ff., im folgenden jedoch zitiert nach den Seitenzahlen des Sammelbandes „Weltanschauung, Philosophie und Religion", 1910—1911, O. Reichl, in dem sie erstmalig erschien.
17) G. S. III, 143. 18) G. S. VIII, 68ff. 19) G. S. VIII, 33—36, 161.

liegenden metaphysischen Weltbildern die wahren von den irrtümlichen, verfehlten zu unterscheiden erlauben würde, hat aber ihren tieferen Grund in dem phänomenalen Charakter des Materials der metaphysischen Ausdeutung; denn wenn die Welt in ihren Erscheinungen nichts über ihr An-sich-sein verrät, wenn sie sich in ihnen nicht nach ihrer eigentlichen Wesenheit ausspricht, so bleibt der Metaphysik auf dieser agnostizistischen Basis keine andere Möglichkeit, sich die heterogenen, chaotischen Naturphänomene verständlich zu machen, als die einer Konstruktion der Welt und ihres Wertgehaltes aus einer der drei Seiten der zu ihr in Beziehung stehenden menschlichen Lebendigkeit. Da nun weiter in Anbetracht der Mehrseitigkeit des Lebens jede derartige Weltkonstruktion als einseitig gelten muß, so ist den metaphysischen Systemen das Prädikat der Allgemeingültigkeit abzusprechen. Hiernach kann die Metaphysik nur noch als ein Inbegriff konstruktiver Gebilde angesprochen werden, die ihren Ursprung einem Vorgang der Objektivation von Erlebnissen des verstandesgemäßen, des gefühlsmäßigen oder des willentlichen Verhaltens verdanken. Offenbar in Analogie zu Kants philosophischer Trilogie ordnete Dilthey in seiner Auffassung der metaphysischen Systeme den einzelnen in ihnen wirksamen konstruierenden seelischen Funktionen bestimmte Inhaltlichkeiten zu: die Verstandeskonstruktion verband er mit der Notwendigkeits- und Gesetzmäßigkeitsauffassung, die Gefühlskonstruktion mit der Wahrnehmung von Schönheit und anderen Wertqualitäten und die Willenskonstruktion mit der Überzeugung vom Dasein einer höheren, naturüberlegenen Wirklichkeit.[20])

Wie stellte sich nun Dilthey zu der Möglichkeit, vom unbefangenen Naturerleben aus einen Aufschluß über das Wesen der Weltwirklichkeit zu suchen? Zwar vermochte er den Inhalten dieses Naturerlebens ebenso wie allen Sinnesphänomenen keine Bedeutung für das Unternehmen einer Erkenntnis der Welt-an-sich beizulegen, aber er war weit davon entfernt, ihnen jede philosophische Anerkennung zu versagen. Da ihm jedoch das unbefangene Naturerleben in der zeitgenössischen naturwissenschaftlichen Erkenntnis keinen Platz behaupten zu können schien, so mußte er es, wenn anders es einen philosophischen Ort einnehmen sollte, in den Bereich der inneren Erfahrung und damit der auf sie gebauten Geisteswissenschaften hinüberschieben. So wurde ihm, so paradox es klingen mag, das Erleben der äußeren Natur, wie sie sich dem empirischen, natürlichen Bewußtsein offenbart, zu einer Tatsache des inneren Bewußtseins. Mögen also auch nach Dilthey von außen, vom ideell eingenommenen Standpunkte des An-sich-seins der Natur aus gesehen, die menschlichen Erfahrungen über die Natur nur als Konstruktionen des Lebens, als subjektive, vor der Unerkennbarkeit des An-sich-seienden errichtete Vorbauten beurteilt werden müssen, denen keine Realitätsbedeutung zukommen kann, so müssen diese schöpferischen Leistungen, von innen, vom

20) Typ. d. W. 31—50; G. S. V, 402 f.

Standpunkt der inneren Erfahrung aus betrachtet, in ihrer Eigenschaft als bildliche oder gedankliche Objektivationen von in der Totalität der Menschennatur verwurzelten Erlebnissen als Äußerungen tiefster innerlich erlebter Realitäten gelten.[21]) Durch diesen Gedankengang sah sich Dilthey dahin geführt, zum Zwecke der Sicherung des Wertes der Erlebnisse für eine Erkenntnis der Wirklichkeit und der Verbürgung der objektiven Geltung ihrer Ausprägungen den Umkreis der inneren Erfahrung über den ihr gemeinhin zugewiesenen Umfang hinaus zu erweitern und vieles in sie und demnach in die Geisteswissenschaften hineinzunehmen, was nach der sonst üblichen philosophischen Betrachtungsweise dem Aktionsfelde und der Kompetenz der Naturerkenntnis vorbehalten wird. In diesem Sinne ist es auch z. B. zu verstehen, daß er wiederholt die Naturwissenschaften und die äußere Erfahrung als „die Grundlage der Geisteswissenschaften" bezeichnen konnte.[22]) Man könnte zunächst in solchen und ähnlichen Wendungen Diltheys die Gefahr eines Selbstwiderspruches erblicken, insofern es doch wenig ersichtlich ist, wie nun auf einer Sammlung bloßer Phänomene der Natur und einem Inbegriff von Hypothesen über sie sich der Bereich gerade der festesten, sichersten Realitäten, den die Innenerfahrung als Basis der Geisteswissenschaften nach Dilthey doch erschließt, gründen solle; müßte nicht der Aufbau der Geisteswissenschaften gleich der naturwissenschaftlichen Grundlage, auf der er aufruht, sich auf einen Zusammenhang bloß phänomenaler Gegenstände beziehen? Es drängt sich jedoch die begründete Vermutung auf, daß hier nur eine Nachlässigkeit Diltheys in der Ausdrucksweise vorliegt, insofern er in einem stillschweigenden Wechsel der Gesichtspunkte die Begriffe „Naturerkennen", „Naturwissenschaften", „äußere Erfahrung" bald, und zwar meistens, im Sinne der Theorie des Phänomenalismus, bald aber auch — und so in obigem Zusammenhange; denn nur in dieser zweiten Bedeutung vermögen sie die Geisteswissenschaften zu fundieren — als den Inbegriff des Naturerlebens, der unbefangenen, schlicht deskriptiven Naturbetrachtung des natürlichen, empirischen Bewußtseins deutete. Auch die Begriffe „Erkennen", „Wissenschaft", „Erklären"[23]) überhaupt begegnen in Diltheys Schriften in diesem bald natur-, bald geisteswissenschaftlich gemeinten Doppelsinn der Worte. Dieselbe Unstimmigkeit liegt offenbar im Gebrauch des Begriffes „unmittelbar" durch Dilthey vor, wenn dieser einmal der äußeren Erfahrung beigelegt[24]), ihr ein anderes Mal aber im Gegensatz zur inneren Wahrnehmung gerade abgesprochen wird.[25]) Es scheint jedoch, als ob Dilthey in der letzten Periode seines Schaffens (etwa seit 1900) zu einer mehr objektiven Würdigung der äußeren Wahrnehmung gelangte, wenn er nunmehr für ihre Bezeichnung die Ausdrücke „Wirklichkeitserkenntnis", „Weltauffassen" bevorzugte[26]) und das „wahrnehmungsmäßig Gegebene" des „sinnlichen Auffassens", des „sinnlichen

21) Vgl. etwa G. S. VIII, 176. 22) G. S. I, 6, 14 f.; V, 61, 246 ff.
23) Vgl. G. S. V, 236 f.
24) G. S. I, 420. 25) G. S. V, 170. 26) G. S. V, 375; VII, 10 und öfter.

Anschauens" dem „Erlebten" i. e. S. als ein diesem gleichwertiges Gegenstandsgebiet koordinierte.[27]) Vielleicht hat Dilthey diese terminologischen Unausgeglichenheiten in der Bestimmung der Wirklichkeitsbedeutung der Naturerkenntnis selbst dunkel empfunden. In dem 1910 veröffentlichten „Aufbau" z. B. erblickte er die Grundlage der Geisteswissenschaften nicht mehr in den „Naturwissenschaften", sondern in der erlebten und verstandenen Realität der „Natur", „der physischen Welt" selbst[28]); in dieser Abhandlung betonte er geradezu, „daß das Äußere, das den Gegenstand der Geisteswissenschaften ausmacht, sich von dem Gegenstand der Naturwissenschaften durchaus unterscheidet"[29]). Infolge seiner durch Dilthey nicht immer explizit herausgearbeiteten Doppelseitigkeit gehört demnach das Naturerkennen zwei Welten an: nach der Seite der äußeren Erfahrung hin, die unter dem naturwissenschaftlichen Ideal einer Ansichbetrachtung steht, ist es nicht ausgemacht, ob sein Inhalt nicht eine phantastisch-trügerische Fata morgana, ein bloßes Gaukelspiel und Blendwerk der Sinne ist; im Lichte der menschlichen Lebendigkeit und der auf sie gerichteten inneren, natürlichen Erfahrung stellt sich seine Gegenständlichkeit als eine der gewaltigsten Realitäten des Lebens dar, die in dessen Verlauf eingreifen und sich mitunter in ihm auf das empfindlichste bemerkbar machen kann.[30])

Da Dilthey klar erkannte, daß alle auf bloße Phänomene und zugleich auf das Axiom der Unerkennbarkeit des Soseins des Dinges-an-sich gegründeten philosophischen Systeme einen wesentlichen Unsicherheitsfaktor enthalten bzw. voraussetzen müßten und ihre Sätze infolgedessen bloß einen Wahrscheinlichkeitswert beanspruchen könnten, suchte er in seinem eigenen Philosophieren einer solchen Gefahr durch eine Flucht in das Gebiet der in ihrer Realität gesicherten inneren Wahrnehmung zu entgehen.[31]) Bei allem Gegensatz zu Kants Anschauungen in vielen anderen Hinsichten hielt er freilich an dessen agnostizistischer Lehre über das Ding-an-sich fest, weil er keine Möglichkeit sah, ihr zu entrinnen. Da er an diesem Punkte den philosophischen Ansatz Kants für nicht überwindbar hielt, so mußte es seine größte Sorge sein, seine eigenen philosophischen Gedanken vor dem in seinen letzten Konsequenzen entrealisierenden Phänomenalismus zu schützen und sie auf dem unangreifbaren Fundament der wirklichkeitserfüllten Innenerfahrung aufzubauen; nur in ihrem echte Erlebnisse in sich schließenden Bereiche, den er weit über die ihm durch das bisherige Denken gezogenen Grenzen hinaus auszudehnen trachtete, konnte er die philosophische Wirklichkeitserkenntnis bergen und dem Zugriff des skeptischen Zweifels, dem sie außerhalb seiner verfallen gewesen wäre, entziehen. „Alle Natur ist nur Erscheinung und Gewand eines Unerfaßbaren."[32]) „Hingegen sind die geistigen Tat-

27) G. S. VII, 13, 35, 42.
28) G. S. VII, 80 ff., 119, 122, 146; vgl. auch VII, 311, 323.
29) G. S. VII, 118; vgl. auch V, XCVI f., CV f.
30) G. S. I, 20.
31) G. S. I, 236—240, 249, 259 f., 394 ff. und öfter.
32) G. S. V, 10 f.

sachen, wie sie sind, im Erleben gegeben."[33]) „Im Gegensatz zur äußeren Wahrnehmung beruht die innere Wahrnehmung auf einem Innewerden, einem Erleben, sie ist unmittelbar gegeben."[34]) Aus diesen Voraussetzungen folgt für eine philosophische Grundlegung der menschlichen Erkenntnis der Satz: „Die Realität der inneren Zustände ist der sichere Ausgangspunkt aller Erkenntnis."[35]) Kann die Psychologie als die Wissenschaft von der Innenwelt betrachtet werden, so ergibt sich weiter: „Die Grundlage der Geisteswissenschaften ist Psychologie."[36]) Insofern nun allein in den Geisteswissenschaften als den die Tatsachen der inneren Welt erforschenden und darstellenden Wissenschaften unanfechtbare Wirklichkeitserkenntnis enthalten ist, so ist in diesem — aber auch nur in diesem — Sinne die Psychologie die wissenschaftliche Grundlage jeder Wirklichkeitserkenntnis und demnach die philosophische Grundwissenschaft überhaupt. Während die Naturwissenschaften durch die Unerkennbarkeit der Welt nach ihrem An-sich-sein eigentlich permanent in Frage gestellt sind, fallen in den Geisteswissenschaften „Welt-an-sich" und „Welt-für-uns" zusammen; der Wahrheitsgehalt ihrer Erkenntnisse wird durch keinen hinter ihnen liegenden Unsicherheitsfaktor bedroht. Wie Husserl durch den Vollzug der phänomenologischen Reduktion alle bisher über die Erscheinungen aufgestellten problematischen Theorien ausschalten und dadurch den Weg zu einer unbefangenen Würdigung und Deskription der Phänomene und den Blick für eine Schau ihrer Wesenheiten freimachen wollte, so glaubte Dilthey durch eine „Einklammerung" der Naturwissenschaften als des Inbegriffs hypothetischer Erklärungen von Phänomenen die reine, durch Konstruktionen nicht verfälschte Wirklichkeitserkenntnis, wie sie den Inbegriff der Geisteswissenschaften ausmache, freilegen zu können; die Probleme des Kosmos können infolgedessen für den Philosophen zu gleichgültigen Angelegenheiten werden, ohne daß ihre Vernachlässigung ihn von der Erreichung seines Zieles abzuhalten vermöchte.[37]) Sind demnach die Geistes- und nicht die Naturwissenschaften die eigentlichen Erfahrungswissenschaften, bedeutet die Eliminierung der wissenschaftlichen und der metaphysisch zu ihnen hinzukonstruierten Behauptungen über die Verfassung der Natur die Ausscheidung alles Problematisch-Konstruktiven aus dem Zusammenhang der menschlichen Erkenntnisse, so versteht man das zentrale erkenntnistheoretische Interesse, das Dilthey an der Abgrenzung der geisteswissenschaftlichen von der naturwissenschaftlichen Erkenntnis haben mußte. Noch in den letzten fünf Jahren seines Lebens verfaßte er über diese Frage der gegenseitigen Abgrenzung von Natur- und Geisteswissenschaften nicht weniger als fünf Studien. Galt ihm die menschliche Innenwelt

33) G. S. V, 263. „Nur der Befund unseres Selbstbewußtseins ist uns unmittelbar gegeben, und so blicken wir in das Innere der Natur nicht direkt hinein." G. S. I, 397. 34) G. S. V, 170.
35) G. S. VIII, 186; vgl. auch I, 236 f., 240, 249, 259. 36) G. S. VIII, 265.
37) G. S. I, 20, 259.

als das Reich der unbezweifelbaren, vollen Realität, erschloß sie sich allein durch den Schlüssel der inneren Erfahrung, fand diese ihrerseits ihren objektiven Niederschlag, ihre adäquate begriffliche Formulierung in den Geisteswissenschaften, so mußte in ihnen und den sie tragenden Erlebnissen die eigentliche Quelle alles wahren Erkennens und demnach auch aller sich mit ihm beschäftigenden philosophischen Untersuchungen aufgesucht werden; in der Analyse dieser Wissenschaften auf das in ihnen objektivierte Erleben hin mußte zugleich sowohl der Ausgangs- wie der Durchgangs- und der Endpunkt der erkenntnistheoretischen Operationen liegen. Während nach Dilthey das Äußere, der Erlebnismöglichkeit Transzendente in seinem Wesen unserem Erkennen ewig verborgen bleibt, fallen für das in den Geisteswissenschaften zum Ausdruck gelangte Erleben Phänomenalität und Realität, Für-uns-sein und An-sich-sein als mit sich identisch zusammen; in ihm ist alles in seiner Wirklichkeit wie in wichtigen Wesenszügen durchsichtig, innerlich verständlich und nacherlebbar. Der skeptische Zweifel, dem die Behauptungen über die äußere Natur zahlreiche Angriffsflächen bieten, hat gegenüber den Daten der Innenwelt jedes Recht verloren: wollte er sich auch gegen sie erheben, so müßte er sie als Tatsachen des Lebens zunächst einmal voraussetzen; da nun aber das Leben und also auch das Denken, das ja nur eine Äußerungsweise des Lebens ist, nicht hinter sich selbst zurückgehen kann, so müßte er weiterhin das so Vorausgesetzte so, wie es ihm vorliegt, stehen lassen, ohne es auflösen oder nach seinen Bestandteilen auf tieferliegende Voraussetzungen zurückführen zu können. Wie Dilthey aus diesen Gründen von seinem Ideal der Erkenntnis von Wirklichkeit aus den Geisteswissenschaften den Primat über die Naturwissenschaften zusprechen mußte[38]), so bekannte er in der bereits erwähnten, „Übersicht meines Systems" betitelten Skizze, er habe sich in seiner „Einleitung in die Geisteswissenschaften" (Bd. I) „die Aufgabe gestellt, gegenüber dem Übergewicht der Naturwissenschaften innerhalb der philosophischen Gedankenbildung die Selbständigkeit der Geisteswissenschaften und die Tragweite der in ihnen enthaltenen Erkenntnis für die Philosophie zur Geltung zu bringen."[39]) „Die Geisteswissenschaften haben vor allem Naturerkennen voraus, daß ihr Gegenstand nicht in den Sinnen gegebene Erscheinung, bloßer Reflex eines Wirklichen in einem Bewußtsein, sondern unmittelbare innere Wirklichkeit selber ist, und zwar diese als ein von innen erlebter Zusammenhang."[40]) — Von dem Bewußtsein erfüllt, daß in den Geisteswissenschaften das Antlitz des Lebens selbst sich enthülle, daß dieses in ihnen zur begrifflich vermittelten Selbstdarstellung, zur Offenbarung seiner selbst gelange, suchte Dilthey durch seine eigene Leistung

38) G. S. VII, 121. 39) G. S. VIII, 180.

40) G. S. V, 317 f. „Der Gegenstand der Geisteswissenschaften ist die in der inneren Erfahrung gegebene Realität der Erlebnisse selber. Hier also besitzen wir eine Realität, erlebt — eben freilich nur erlebt —, welche zu erfassen die nie endende Sehnsucht der Philosophie ist." G. S. V. 363; vgl. auch 408.

eines Aufbaues und einer philosophischen Durchdringung der Geisteswissenschaften jenen falschen Gegensatz von Wissenschaft und Leben und demgemäß auch von Wissenschaftsphilosophie und Lebensphilosophie, von einem Schulbegriff und einem Weltbegriff der Philosophie zu überwinden und damit eine Kluft zu überbrücken, die sich im Laufe der Jahrhunderte durch eine fortschreitende gegenseitige Isolierung und Entfremdung zwischen diesen Bereichen immer tiefer aufgetan hatte. „In der geisteswissenschaftlichen Methode liegt die beständige Wechselwirkung des Erlebnisses und des Begriffs."[41]) Schon durch seine erkenntnistheoretischen Reflexionen über das historische Bewußtsein beabsichtigte Dilthey, in seinen Schülern eine spezifische Lebensstimmung zu erzeugen.[42]) Wahre, lebensnahe Wissenschaft — dies war sein Gedanke — verstehen wir nicht, ohne vorher Fühlung und Kontakt mit dem Leben als ihrem Untergrund genommen zu haben, das Leben selbst aber in seiner Fülle, in dem Reichtum seiner Erlebnisformen entzieht sich unseren Blicken, und wir bleiben in dumpfem Subjektivismus befangen, wenn wir es nicht in der objektiven Gestaltung, die es im Inbegriff der Wissenschaften von ihm gefunden hat, aufzusuchen streben. — Mit Rücksicht auf diese fundamentale Bedeutung, die Dilthey einer Beschäftigung mit den Geisteswissenschaften beimaß und die ihm deren erkenntnistheoretische Fundierung und Analyse als sicherster Weg für eine philosophische Grundlegung überhaupt erscheinen ließ, erhalten auch die scheinbar übertrieben positivistisch klingenden Äußerungen ihren rechten Sinn, durch die er das Verhältnis der Philosophie zu den Einzelwissenschaften zu bestimmen suchte. „Wenn man erwägt", so trug er schon 1859 mit erkennbarer Spitze gegen die metaphysischen Spekulationen des deutschen Idealismus in sein Tagebuch ein, „was menschliches Wissen sei, auf welch ein Segment der Dinge sich das Philosophieren bezieht, so begreift man die philosophische Eitelkeit nicht, welche von einer Suprematie über die ‚Einzelwissenschaften' träumt". Diese Nähe der Philosophie zu den Einzelwissenschaften erscheint besonders deutlich in ihrer Beziehung zur Wissenschaft von der Geschichte. „Es unterscheidet sich das Geschäft des Philosophen von dem der positiven historischen Wissenschaft weder in bezug auf die Methode noch auf die Hilfsmittel, und in bezug auf den Gegenstand auch keineswegs durchweg. Die Scheidewand zwischen Philosophie und positiver Wissenschaft sinkt hin so gut, als sie in bezug auf die Prinzipien der Naturwissenschaft sich nicht hat halten lassen. Sie liegt in der notwendigen Beschränktheit der menschlichen Natur."[43]) Das Philosophieren ist demnach „nichts anderes als eine weitere Steigerung des wissenschaftlichen Geistes", „eine Richtung auf Verallgemeinerung und Verknüpfung", und von den positiven Wissenschaften führt „eine Reihenfolge von Graden der philosophischen Verallgemeinerung" kontinuierlich zur Philosophie empor.[44]) Nur darin also hat diese ihnen gegenüber ihre besondere,

41) G. S. V, 341. 42) G. S. VIII, 218. 43) G. S. V, LXV.
44) G. S. V, XVIII.

unterscheidende Mission und Aufgabe, daß sie den sie alle durchziehenden Universalzusammenhang, in den sie sich einstellen, sichtbar macht und durch diesen Nachweis ihrer Zusammengehörigkeit sie vor der Gefahr einer Zersplitterung und gegenseitigen Absperrung bewahrt, der sie sonst durch allzu schroffe Grenzziehungen und infolge der häufig feststellbaren spezialistischen Beschränktheit der Blickrichtung der Einzelforscher leicht zu erliegen drohen würden.[45]) In diesem universalen Sinne genommen, konnte Dilthey über die Philosophie den lapidaren Satz aufstellen: „Die Philosophie ... ist die Wissenschaft des Wirklichen."[46]) Durch ihn wollte er jedoch den Kreis der phänomenalen, phantasiegeschaffenen wie auch der bloß möglichen und ideellen Gegenständlichkeiten nicht aus ihrem Gebiet ausgeschlossen wissen; indem er sie aber in ihren Bereich einbezog, betrachtete er sie stets im Hinblick auf ihre Funktion innerhalb des Wirklichkeitszusammenhanges, in dem sie zum mindesten den Charakter gedanklicher, geistiger Gegebenheiten besitzen und nur je nach ihrer Besonderheit noch mit einer Art von Zeitlosigkeits-, Möglichkeits- oder Allgemeinheitsindex versehen sind.[47]) Jenseits der unvollständigen Alternative von Rationalismus oder Empirismus also suchte Dilthey die Quellen der Realitätserkenntnis und an ihnen seinen philosophischen Ausgangspunkt zu gewinnen. — Dieser Standpunkt, von dem aus er gewissermaßen eine Apologie der Erfahrung des natürlichen Bewußtseins gegenüber allen philosophischen Konstruktionen geben wollte, die es ignorieren oder verstümmeln möchten, läßt sich nicht auf den einen Begriff der inneren Erfahrung festlegen und durch ihn vollinhaltlich charakterisieren. Auch durch Ausdrücke wie „innere Wahrnehmung"[48]), „Innewerden"[49]), „Gewahren", „Gewahrwerden"[50]), „Erleben"[51]), „Selbstgewißheit"[52]), „Selbstbewußtsein"[53]), besonders durch den mit Vorzug gebrauchten Begriff der „Selbstbesinnung"[54]) suchte Dilthey ihn zu umschreiben. Wenn in ihnen allen im Grunde auch dieselbe Sache gemeint ist, so läßt doch jeder von ihnen ein Teilmoment, eine bestimmte Seite an ihr, die er vor anderen beleuchtet, hervortreten. Faßt man sie dagegen, über solche Bedeutungsnuancen hinwegsehend, als synonyme Bezeichnungen, so wollen sie negativ die Abwendung von allen Hypothesen, Idolen und Konventionen in der philosophischen Grundlegung besagen, positiv aber die erneute Hinwendung zu der ursprünglich gegebenen, im Inneren des Lebens sich mit Selbstgewißheit erschließenden Wirklichkeit.

45) G. S. V, 10; VIII, 176. 46) G. S. VIII, 176.
47) G. S. VII, 126. 48) G. S. VI, 45, 73. 49) G. S. I, 368, 394.
50) G. S. V, LXXIX f. 51) G. S. I, 369. 52) G. S. I, 251.
53) G. S. I, 204, 368, 401.
54) G. S. I, 89, 125, 259; V, LXV, LXVII; VIII, 102 f.

III. VON DEN KRITERIEN DES ERKENNENS

Die Notwendigkeit des Aufweises von Kriterien des Erkennens ergab sich für Dilthey aus seiner Fassung des allgemeinen Begriffes der Erkenntnis, der die Charaktere der Wahrheit und Allgemeingültigkeit als seine wesentlichsten Merkmale in sich schloß. Zwar hatte sich bereits durch die Klärung der Struktur der aller Erkenntnis eigentümlichen Beziehung des Denkens zum Sein die Möglichkeit des Erkennens im allgemeinen und der geisteswissenschaftlichen Erkenntnisse im besonderen als gesichert herausgestellt. Darüber hinaus war der Inbegriff der Geisteswissenschaften als der Ort aufgezeigt worden, an dem die menschlichen Wirklichkeitserfahrungen ihren adäquaten wissenschaftlichen Niederschlag gefunden hatten. Noch aber blieb die Aufgabe übrig, ein bzw. mehrere Kennzeichen aufzusuchen, die den einzelnen faktisch vorliegenden, mit dem Anspruch von Erkenntnissen auftretenden Aussagen gegenüber eine Entscheidung darüber ermöglichen, ob sie wirklich Erkenntnisse enthalten oder nicht. Um die bereits vollzogenen Erkenntnisse als echte Erkenntnisse zu würdigen und anderseits vorgebliche Erkenntnisse als Scheinerkenntnisse zu entlarven, bedarf es ja nicht nur der Einsicht in den eine Erkenntnis allererst konstituierenden Seinsgrund, sondern auch der Erfassung des den Erkenntnischarakter der zu prüfenden Aussage anzeigenden Erkenntnisgrundes. Dieser Aufgabe ist aber noch nicht durch die Entdeckung des psychologischen Ortes der Erfahrungserkenntnis Genüge geschehen, sie erfordert vielmehr die Herausstellung eines dem normativen Charakter des Erkennens Rechnung tragenden Erkenntniskennzeichens.

Ein derartiges Kriterium suchte Dilthey aus seiner Betrachtung des Aufbaues der geisteswissenschaftlichen Inhalte und Sätze zu gewinnen. Für den Bereich des unmittelbaren Erlebens war ein besonderer Index des Erkennens aus dem Grunde überflüssig, weil jedes Erlebnis, falls es sich nur wirklich als solches auszuweisen vermag, die Gewißheit und Sicherheit der Wahrheit des in ihm Enthaltenen in sich selbst trägt und demnach sein eigener Beweis ist.[1]) Ein Erkenntniskriterium könnte also nur für die Sphäre der wissenschaftlichen, genauerhin der geisteswissenschaftlichen Begrifflichkeit — denn nach Dilthey ist ja den Naturwissenschaften der Erkenntnischarakter im strengen Sinne abzusprechen — in Frage kommen. Entsprechend der Seinsstruktur dieses expliziten, wissenschaftlichen Denkens, das schon im Erleben präformiert ist und nur dessen intellektuell verdeutlichte Fassung darstellt, das demnach einen formalen und einen materialen Bestandteil enthält, stellte Dilthey ein doppeltes Kriterium auf, und zwar ein materiales zur Kennzeichnung der Wahrheit und ein formales zur Kennzeichnung der Richtigkeit einer geisteswissenschaftlichen Erkenntnis. Für das Kriterium der inhaltlichen Übereinstim-

1) S. oben S. 28.

mung eines Denkinhaltes mit der im Erleben erfahrenen Wirklichkeit verwandte Dilthey mannigfache Bezeichnungen: „Enthaltensein eines Tatbestandes oder Verhältnisses, eines Inhaltes oder eines Verhältnisses von Inhalten in der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit“ [2]), „Charakter des Inneseins der Realität oder Charakter der Gegebenheit“ [3]), „Beziehung auf ein Erlebtes oder Gegebenes“ [4]), „Verhältnis von Repräsentation, Vertretung oder begrifflichem und urteilsmäßigem Ausdruck des Erlebten und Verstandenen“ [5]), „Gegründetsein im Gegebenen, Erfülltwerden, Fundiertsein im Erlebten und Verstandenen“ [6]), „Gewißheit“ [7]), „Enthaltensein des Denkzusammenhangs im Wahrnehmungs- und Erlebniszusammenhang“ [8]), „die unmittelbar oder mittelbar hergestellte Deckung mit der Sache selbst, die intuitiv gegeben ist“ [9]), „Sicherheit“ [10]), „Überzeugungsgefühl“ [11]), statt dieses Terminus später (etwa ab 1900) wegen der Mißverständlichkeit des Gefühlsbegriffes [12]) vorzugsweise: „Überzeugungsbewußtsein“ [13]), obschon bisweilen — so noch 1911 [14]) — der alte Terminus wiederkehrt. Wie Dilthey sich terminologisch niemals festzulegen pflegte und den Begriff des Kriteriums im besonderen nicht scharf von dem Begriff des Merkmals abzuheben suchte, indem er ihn in der allgemeinen Bedeutung von Eigentümlichkeit des Erkennens nahm, so hat er auch den Begriff des materialen, den Wahrheitsgehalt prüfenden Kriteriums durch eine Fülle von Ausdrücken zu umschreiben gesucht, ohne daß ihm der Wechsel in ihrem Gebrauch die Preisgabe eines früheren Standpunktes zugunsten eines neueinzunehmenden bedeutet hätte. Da nun aber die Befolgung der zur Sicherung des materialen Wahrheitscharakters der Erkenntnisinhalte aufgestellten Normen nur dadurch möglich wird, daß zugleich auch dem formalen Vollzuge der zu diesen Inhalten hinleitenden Denkakte eine gewisse Bindung auferlegt wird, so ergibt sich aus diesem Zusammenhang die Notwendigkeit, auch ein formales, die Richtigkeit des zu prüfenden Denkverfahrens anzeigendes Kriterium aufzusuchen. Dieses Richtigkeitskriterium, das die den Erkenntnissen zugrunde liegenden Denkprozesse, den formalen Verlauf des Begriffe bildenden, urteilenden und schlußfolgernden Denkens als logisch geregelt erweist, nannte Dilthey bald „Kriterium der Gebundenheit oder Notwendigkeit des Denkvorgangs“ [15]), bald „logisches Bewußtsein der Allgemeingültigkeit der Urteile“ [16]), „Explikation im diskursiven Denken“ [17]), bald „das Sichrichten nach den Normen des Denkens“ [18]), „die Befolgung der formalen Denkgesetze und Formen des Denkens“ [19]), bald auch „Evidenz, welche den richtig vollzogenen Denkprozessen anhaftet“ [20]), „Bewußtsein

2) G. S. V, 80, 85. 3) G. S. VII, 8, 295.
4) G. S. VII, 13. 5) G. S. VII, 43, 124—127, 310 f., 318, 322.
6) G. S. VII, 44, 125, 310 f., 327. 7) G. S. V, 85. 8) G. S. VI, 303.
9) G. S. VII, 38. 10) G. S. VII, 327. 11) G. S. V, 80, 86.
12) G. S. VII, 47, 51. 13) G. S. VII, 38. 14) Vgl. G. S. VI, 303.
15) G. S. V, 85 f.
16) G. S. VI, 303. 17) G. S. VII, 125, 327. 18) G. S. VII, 13.
19) G. S. VI, 303; VII, 125. 20) G. S. VI, 303; VII, 8, 295.

der Evidenz".[21]) Das Fließende, Schwankende der Terminologie Diltheys prägt sich auch hier ebenso deutlich aus wie sein Bestreben, die volle Struktur des Erkenntnisphänomens durch eine reiche Fülle begrifflicher Formulierungen möglichst von allen Seiten zu beleuchten; es tritt ferner darin zutage, daß er zur Bestimmung des Wahrheits- wie zu der des Richtigkeitskriteriums mitunter den gleichen Ausdruck verwandte; so ist ihm z. B. „die Beziehung des Gebundenseins" im Gegensatz zu dem G. S. V, 85 f. zugrunde gelegten Sprachgebrauch später (1905) gerade der Terminus für das Wahrheitskriterium. Auch in anderen Hinsichten würde eine kritische Betrachtung terminologische Mängel aufdecken können. Sie würde etwa die Beschränkung der Bezeichnungen „Evidenz", „Gesetzmäßigkeit", „Notwendigkeit" auf die formale Richtigkeit einer Aussage nicht von Willkür freisprechen können; wenigstens in der Terminologie macht sich hier noch eine Nachwirkung der kantischen Begrenzung des Geltungscharakters auf das rein formale Denken bemerkbar. Ferner ließe sich auch in sachlicher Beziehung Kritik daran üben, daß Dilthey überhaupt neben das Wahrheits- noch ein besonderes Richtigkeitskriterium als eine diesem gleichgeordnete Größe stellte, während es doch nur eine spezielle, auf allgemeinste, formale Gegenstandsverhältnisse angewandte Form des Wahrheitskriteriums ist. Doch wie dem auch sei, es verrät sich darin deutlich das sorgfältige Bemühen Diltheys, den Erkenntnischarakter eines wissenschaftlichen Satzes seinem ganzen Umfange nach als nachprüfbar hinzustellen.

Die Gesamtgeltung einer begrifflich formulierten Erkenntnis ist nun nach Dilthey garantiert durch das Zusammen- und Ineinanderwirken des materialen und des formalen Kriteriums; aus dem Zusammentreten dieser beiden Teilmomente des allgemeinen Erkenntniskriteriums resultiert als ihr Ergebnis die Einsicht in die „Gewißheit des wissenschaftlichen Denkzusammenhanges", in die „Allgemeingültigkeit" und „Objektivität" der Formen des diskursiven Denkens, besonders der Urteile.[22])

Die Möglichkeit, daß zwischen subjektiver Gewißheit und objektiver Sicherheit oder Gesichertheit im Erkennen sich ein wesentlicher Unterschied ergeben könne, hat Dilthey nicht einer besonderen Erörterung für wert gehalten, und so ließ er sich auch nicht durch das Problem quälen, durch welches Kriterium die objektive Übereinstimmung zwischen jenen sichergestellt werden könne, welches weitere Kriterium die Echtheit dieses Kriteriums erweisen und worin es seinerseits seinen Erkenntnisgrund besitzen könne usf. in infinitum. Dilthey lebte offenbar in dem festen Vertrauen, daß, wo auch immer eine wirklich ernsthafte subjektive Gewißheit vorliege, der für gesichert gehaltene Tatbestand auch seiner objektiven Wahrheit nach erkannt sei. Insoweit er ferner von einem Inbegriff von Wissenschaften ausging, legte er seiner Reflexion Erkenntnisse zugrunde, die bereits durch das kritische Denken mannigfacher Prüfung

21) G. S. VII, 126.

22) G. S. V, 85; VI, 303; VII, 11, 13, 125 f., 327.

unterworfen und als festbegründet anerkannt worden waren. Indem er deren Inbegriff schließlich als auf fundamentalen Daten der inneren Erfahrung basiert erwies, die ihrer Natur nach jederzeit nachprüfbar sind und demnach einer Täuschung kaum unterliegen können, vermochte er ein Auseinanderfallen von subjektiver Gewißheit und von Wahrheit (etwa in einer Art von innerer Illusion) nicht gut anzunehmen; denn wenn auch über die Motive und die sonstigen treibenden Faktoren in den einzelnen Erlebnissen zahlreiche Irrtümer bestehen können, was ist dem Menschen letztlich so offenkundig wie die schlicht hingenommenen Daten der eigenen Erlebnisse? Aus all diesen Gründen konnte Dilthey in seinen Versuchen zu einer Bestimmung der Erkenntniskriterien unbedenklich die Ausdrücke, die eine Gewißheit, ein Bewußtsein, ein Innesein der Wahrheit bzw. Richtigkeit eines Satzes bezeichnen, promiscue und gleichsinnig mit solchen gebrauchen, die das wirkliche Vorliegen von Wahrheit bzw. Richtigkeit besagen[23]), ja, er gründete gar in einem dieser Versuche das subjektive Überzeugungsgefühl von der Objektivität der Urteile auf deren bereits objektiv gesicherten Wahrheitsgehalt und damit die subjektive Gewißheit auf die objektive Gesichertheit.[24]) Eigentliche Irrtümer entstehen nach Dilthey erst dann, wenn die Absicht des Erkennens nicht auf schlichte, vorurteilslose Analyse und Explikation des Erlebten und Verstandenen geht, sondern auf ein Hinausgehen über den Erlebniszusammenhang durch ein konstruierendes Verfahren oder wenn ein Ausschnitt aus diesem Zusammenhang in einseitiger Auffassung als die Allheit des erfahrbaren Seienden genommen wird. Eine wirklich vollzogene Konfrontation der Inhalte des diskursiven Denkens mit denen des Erlebens dagegen wird niemals zu solchen Irrtümern führen. In der Möglichkeit eines Vergleiches mit den Erlebnissen der Mitmenschen und darüber hinaus mit den Erlebnisobjektivationen der ganzen historischen Menschheit besitzt der Einzelmensch weiterhin die Gewähr dafür, daß die Geltung seiner eigenen Erlebnisse nicht auf den engen Kreis der eigenen Subjektivität beschränkt bleibt; er hat in dieser Möglichkeit zugleich eine Norm dafür, bis zu welchem Grade er Inhalte des Eigenerlebens für allgemeinmenschliche und allgemeingültige Wahrheiten halten darf.[25])

Die Untersuchungen, die Dilthey dem Kriterienproblem widmete, verbieten es, ihn vorbehaltlos den Vertretern des sog. Psychologismus beizuzählen. Wie stellte er sich nun als Theoretiker des Erkennens zur Psychologie, und wie dachte er sich im einzelnen deren Verhältnis zur Erkenntnistheorie, insbesondere im Hinblick auf die Frage, ob ihr ein positiver Wert für eine Lehre von den Grundlagen der Erkenntnisgeltung zukommen könne? Vor 1900, dem Erscheinungsjahr der Husserlschen „Logischen Untersuchungen", bemühte er sich, neben einer im Geiste universaler Selbstbesinnung betriebenen Erkenntnistheorie, Logik und Methodenlehre[26]) vor allem die zentrale Bedeutung der Psychologie für eine

23) S. oben S. 49. 24) G. S. VI, 303; VII, 38. 25) G. S. VII, 141.
26) G. S. VIII, 183, 188.

Grundlegung der Geisteswissenschaften herauszuheben.[27]) Und wenn er auch später unter dem Eindruck der Husserlschen Argumente gegen allen Psychologismus an deren Stelle immer entschiedener die hermeneutische Lehre vom Verstehen rückte[28]), so bedeutete ihm dieser Übergang zur Hermeneutik kein prinzipielles Verlassen des psychologischen Grundansatzes, wenigstens nicht in der Form, die er selbst ihm bisher verliehen hatte; denn indem ihm auch weiterhin eine psychologisch-anthropologische Selbstbesinnung als Lehre vom Erleben ein unentbehrlicher Bestandteil jeder Theorie des Verstehens blieb, war in dieser die Psychologie zwar aufgehoben, aber aufgehoben nur im Sinne ihres Enthaltenseins in einem höheren Zusammenhange, in dem nur eine als Funktions- oder Aktpsychologie verstandene Psychologie keinen Raum finden konnte. Was er vordem Realpsychologie oder Inhaltspsychologie genannt hatte[29]), um durch diese Benennungen seine Abweichung von der beschränkten Fassung des Psychologiebegriffes durch seine Zeitgenossen zu kennzeichnen und durch eine solche erweiterte Auffassung der Psychologie die ganze Fülle der Objektivierungen der in Leben und Geschichte aufgetretenen menschlichen Erlebnisse in den Umkreis der philosophischen Grundwissenschaft einzubeziehen, das kehrte später, inhaltlich eigentlich unverändert, unter der neuen Bezeichnung der Hermeneutik als der Lehre vom nacherlebenden Verstehen wieder.[30]) Indem er also den Ausgang von der Psychologie als zum mindesten eine Seite der erkenntniskritisch-philosophischen Grundlegung beibehielt, scheint es, als habe er sich wenigstens in die gefährliche Nähe des sogenannten Psychologismus begeben. Mußte er damit nicht von der Kritik betroffen werden, durch die man seit den scharfsinnigen Argumentationen der „Logischen Untersuchungen" Husserls so erfolgreich allen „Psychologismus" zu bekämpfen pflegt? Was besagt z. B. die Feststellung des psychologischen Ursprungs einer Behauptung, die Erforschung, durch wen, zu welcher Zeit, an welchem Orte, in welcher Situation usw. sie getan wurde, für ihre Geltung bzw. Nichtgeltung, für ihren Wahrheits- bzw. Irrtumsgehalt? Sind nicht im Seelenleben nebeneinander wahre und falsche Aussagen enthalten, ohne daß man diese als weniger psychisch betrachten könnte denn jene? Wie kann also die Beantwortung der quaestio facti einer These etwas über die ihrer quaestio iuris präjudizieren? Müssen nicht alle diese Einwendungen gegen die Methode einer psychologischen Grundlegung der Philosophie auch gegen Diltheys Ausgang von der Psychologie, wie er ihn wenigstens im 19. Jahrhundert nahm, erhoben werden? Nein; denn Dilthey pflegte auch schon vor 1900 im Rahmen seiner psychologischen Analysen, worauf er auch später ausdrücklich hinwies[31]), die Frage nach den Wahrheitskriterien der Sätze stets mitzubehandeln. In den Kreis einer

27) G. S. VIII, 15, 238, 265 und öfter, s. oben S. 44 f.
28) G. S. V, 333; VIII, 178 f.
29) G. S. V, LXX, 156; VII, 239; VIII, 15, 179, 201. 30) G. S. V, 332 f.
31) G. S. VII, 10.

phänomenologischen Deskription des Erkennens fielen ihm auch die Probleme, die der diesem wesenhaft zukommende Geltungsanspruch und das Kennzeichen seines Rechtes aufgibt. Für eine solche Betrachtung konnten nicht alle im menschlichen Verhalten auftretenden Denkakte hinsichtlich ihrer Erkenntnisbedeutung einander gleich gewertet werden, vielmehr nahm Dilthey eine deutliche Unterscheidung vor zwischen einem konstruierenden und einem hypothetisch erklärenden, sich nicht auf erlebbare, fest überzeugende Erfahrung stützenden Verfahren einerseits, von dem etwa die Vertreter des kantischen Logismus bzw. die der atomistisch-naturwissenschaftlichen Psychologie ein Beispiel gaben, und der an der inneren, d. h. erlebbaren Erfahrung orientierten, die Erlebnisdaten vorurteilslos auf sich wirken lassenden Geisteshaltung der Selbstbesinnung anderseits. Jenen pseudopsychologischen Lehren gegenüber wollte er eine getreue und möglichst erschöpfende Analyse der Erlebniserfahrung als die wahre, weil auf Selbstbesinnung gegründete Psychologie zur Geltung bringen. „Erkenntnistheorie ist Psychologie in Bewegung, und zwar sich nach einem bestimmten Ziele bewegend. In der Selbstbesinnung, welche den ganzen unverstümmelten Befund seelischen Lebens umfaßt, hat sie ihre Grundlage: Allgemeingültigkeit, Wahrheit, Wirklichkeit werden von diesem Befund aus erst nach ihrem Sinn bestimmt.“[32]) Dilthey wurde nicht müde, zu betonen, daß eine Erkenntnis, falls sie nur wirklich als solche im Seelenleben erfahren und erlebt werde, ihre Geltung als eine Mitgift besitze, die ihr nicht genommen und auch nicht erst durch hinzukonstruierte Kategorien oder psychische Elementareinheiten verliehen werden könne, daß ihr die Allgemeingültigkeit, die sie in sich trage, als ihr gleichsam apriori mitgegeben inhäriere.[33]) Und auch später noch, als er sich der am ausschließlich psychologischen Ansatz geübten Kritik anschloß, sprach er der Psychologie die Befähigung zu, das Streben des Erkennens nach Sicherheit des Wirklichkeitscharakters seiner Gegenstände zu befriedigen.[34]) — Wenn Dilthey nach der Jahrhundertwende dagegen die Psychologie als ungeeignet zur Geltungsbegründung erklärte, so hängt dieser Wechsel in der Stellung zu ihr damit zusammen, daß er sie nunmehr in einer Begrenzung und Verschiebung ihres Begriffssinnes als bloße Funktionspsychologie auffaßte und von dieser von Husserl übernommenen Auffassung aus unter dem Eindruck der in den „Logischen Untersuchungen“ gegebenen Widerlegung alles Psychologismus der Psychologie keine universale erkenntnistheoretische Bedeutung mehr beimessen konnte. „Die wissenschaftstheoretische Analyse des Zweckzusammenhanges, in welchem das Wissen hervorgebracht werden soll, ist von derjenigen unterschieden, die in der Psychologie vollzogen wird. Der Psychologe . . . will feststellen, wie dieser Zusammenhang ist. In dem Verlauf seiner Zergliederung der Denkprozesse hat natürlich die Ent-

32) G. S. V, 150 f.
33) G. S. V, LXXVIII ff., 334 und öfter; s. oben S. 28.
34) G. S. V, 361.

stehung des Irrtums so gut ihre Stelle als die der Aufhebung desselben... So ist in gewisser Hinsicht sein Gesichtspunkt derselbe wie der des Naturforschers. Sie wollen beide nur sehen, was ist, und haben nichts zu tun mit dem, was sein soll."[35]) „Die Theorie des Wissens fragt, ob die im Bewußtsein angelegten, auf Erfassung des Gegenständlichen gerichteten Verhaltungsweisen wirklich ihr Ziel erreichen."[36]) „Es gilt, . . . immer weiterzugehen in der Ausschließung der Begriffe von Funktionen des Seelenlebens, welche gerade hier besonders gefährlich sind."[37]) Auch die beherrschende Stellung, die Begriffe wie „Transzendenz dem Erleben gegenüber", „adäquate Repräsentation", „Unabhängigkeit der Geltung von den Bewußtseinsakten", „Wesensbestimmung" u. a. in den aus dieser Zeit (1904 ff.) stammenden Schriften einnehmen[38]), zeigt, wie sorgsam Dilthey bemüht war, den eigenen Standpunkt gegen psychologistische Fehlannahmen abzugrenzen. „Der Gegenstandsaufbau ist älter, natürlicher usw. als der Fortgang zur Psychologie . . . Wir bewegen uns nicht in der Sphäre der Empfindungen, sondern der Gegenstände, nicht der Gefühle, sondern Wert, Bedeutung usw."[39]) „Es ist ein gewöhnlicher Irrtum, für unser Wissen von der dem Verstehen gegebenen inneren Seite der in der Sinnenwelt objektivierten Lebensausdrücke den psychischen Lebensverlauf, die Psychologie einzusetzen."[40]) Wie das Ausgehen von der Psychologie überhaupt in der Erkenntnistheorie durch Husserls phänomenologische Kritik an einer solchen Methode in Mißkredit geraten war, so suchte auch Dilthey sie nunmehr zu vermeiden, indem er in seiner späteren Ausdrucksweise die ursprünglich gebrauchten Bezeichnungen von Struktur-, Real- oder Inhaltspsychologie, die für einen erkenntnistheoretischen Ausbau Raum gelassen hätten, fallen ließ. Indem er jetzt die Psychologie auf Feststellung und Erforschung von seelischen Prozessen und Zuständen beschränkte, mußte er ihr freilich die Fähigkeit absprechen, wissenschaftliche Allgemeingültigkeit zu begründen bzw. aufzuzeigen[41]), und die kriteriologischen Studien, die er vordem in ihrem Rahmen betrieben hatte, an einer anderen Stelle innerhalb der Philosophie lokalisieren. Eine sachliche Änderung des eigenen Standpunktes hat aber diese terminologische Wende in der Interpretation des Psychologiebegriffes durch Dilthey nicht zur Folge gehabt.

35) G. S. VII, 8. 36) G. S. VII, 9. 37) G. S. VII, 10.
38) G. S. VII, 29—44. 39) G. S. VI, 317 f.
40) G. S. VII, 84 f.; vgl. auch G. S. V, LXXXVI; VII, 121, 241, 280 f., 309 f., 314.
41) G. S. V, 362.

IV. STELLUNG UND LEISTUNG DER ERKENNTNISFUNKTION IM ERLEBTEN UND IM OBJEKTIVIERTEN STRUKTURZUSAMMENHANG DES SEELENLEBENS UND IHRE FORMALE STRUKTUR

Fallen Existenz und Geltungscharakter des Erkennens von Wirklichkeit in die Reichweite der im Erleben gegebenen Erfahrung, so bedarf es einer eingehenden Beschreibung und Analyse der Tatbestände des Erlebens, um über Natur, Leistung und Eigenschaften des Erkenntnisverhaltens Näheres in Erfahrung zu bringen. In seinen „Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie“ [1]) suchte Dilthey zur Lösung einer solchen Aufgabe im Gegensatz zu einer konstruktiv und synthetisch verfahrenden, das seelische Geschehen nach naturwissenschaftlicher Methode erklärenden Psychologie den Weg einer schlichten, unbefangenen Deskription des Erlebnisbefundes zu beschreiten. Vermochte er auch der konstruierenden Methode für das Gebiet der äußeren Naturerkenntnis in Anbetracht der prinzipiellen Unerkennbarkeit des eigentlichen Wesens ihres Gegenstandes und des bloß phänomenalen Charakters ihrer Gegebenheiten eine gewisse Berechtigung nicht abzusprechen, so mußte ihm ihre Übertragung auf die dem Erleben offenliegende innere Welt als eine durch nichts zu rechtfertigende Vergewaltigung und Verfälschung der inneren Wirklichkeit, als ein rein willkürlicher Übergriff naturwissenschaftlicher Betrachtungsweise in die Sphäre des Seelisch-Geistigen erscheinen. Wollte man die dieser Sphäre angehörenden Wirklichkeiten auf atomartig gegeneinander abgegrenzte Elemente als auf ihre primären Einheiten zurückführen, unter solchen als ineinander umsetzbar gedachten Bewußtseinselementen dann Transmutationen annehmen und durch eine bestimmte Art von Transmutationen diese zu Komplexen als zu höheren Einheiten sich zusammenschließen und komponieren lassen, so würde man gerade das Ursprüngliche und Wesentliche im Seelenleben außer acht lassen: den Zusammenhang der Teile in einem Ganzen; man hielte die Teile in der Hand, es fehlte nur gerade das einende Band.[2]) Jeder seelische Einzelakt kann vielmehr erst dadurch in seiner realen Struktur objektiv erfaßt werden, daß er nach seiner Stellung und Leistung in diesem Zusammenhange des Seelenlebens betrachtet wird. Auch jede der typischen Verhaltungsweisen, zu denen sich die einzelnen Akte zusammenschließen, läßt sich nur in gewaltsamer Abstraktion von den übrigen seelischen Funktionen absondern. „Besonders aber muß in allen Leistungen des Menschen, auch in denen der Intelligenz, die Totalität des Seelenlebens, das Wirken des ganzen, wollend-fühlend-vorstellenden Menschen nachgewiesen werden“ [3]): so lautet einer der wichtigsten Punkte seines philosophischen Programms, das Dilthey in seiner 1887 in der

1) G. S. V, 144ff.
2) G. S. V, 158–162, 166, 168f., 173, 175, 211; VIII, 22f., 258, 262.
3) G. S. V, 11f.

Berliner Akademie der Wissenschaften gehaltenen Antrittsrede entwickelte.[4]) Auch das Subjekt des Erkennens ist demnach nicht zu verstehen als „reine" Vernunft, als bloße Denktätigkeit, sondern als lebensvolle seelische Totalität.[5]) Die Denknotwendigkeit bedeutet keine Steigerung der einfachen Wirklichkeit der Verhältnisse des in der Lebensganzheit verwurzelten Denkens; sie besagt nur das allgemeinste analytische Enthaltensein von Sinnzusammenhängen in ihnen[6]) und berechtigt deshalb nicht dazu, die Vernunft als ein sich selbst tragendes und fundierendes, sich selbst genügendes Gebilde aus ihrer Verflochtenheit im Seelenleben herauszuheben und von ihr abzulösen. Von der Erwägung ausgehend, daß in jedem Akte des Lebens, also auch im Vorgange des Erkennens, seine Ganzheit gegenwärtig sei[7]), mußte Dilthey es als eine Hauptaufgabe seines philosophischen Bemühens ansehen, den einseitigen Intellektualismus und Logismus, der jedes Band zwischen Leben und Erkennen zerschneiden möchte, zurückzuweisen und zu bekämpfen.[8]) Jeder Versuch, die erkenntnismäßige Stellung zum Gegenstande aus den Beziehungen des Lebens herauszupräparieren, mußte durch ihn einer Konstruktion gleichgewertet werden, die den Boden der Wirklichkeit unter sich verläßt. Noch weit verhängnisvollere Verzerrungen als die durch den abstrakten Logismus hervorgerufenen entstehen jedoch im Bilde des Seelenlebens, wenn sich ein von den Naturwissenschaften ausgehendes mechanisch-atomistisches Denken über den seelischen Strukturzusammenhang hermacht. Ein solches Denken gibt sich ja nicht damit zufrieden, das Erkennen von seinem Lebensbezug abzuschneiden, es bemüht sich darüber hinaus, dessen Eigenständigkeit, die der Logismus unangetastet gelassen hatte, als bloßen Schein aufzudecken; es würde die Aufgabe der Psychologie erst dann für gelöst ansehen, wenn es dieser gelänge, den gesamten Zusammenhang des Wissens als einen Inbegriff komplexartiger Ergebnisse von Verknüpfungen oder Verschmelzungen elementarer Sinnesempfindungen aufzufassen und dann die „Gesetze" zu erforschen, nach denen diese als selbständige Faktoren gedachten Seelenelemente aufeinander wirken und ihre Bewegungen ausführen. Allen derartigen Versuchen der Entstellung in der Darstellung seelischer Gegebenheiten hielt Dilthey entgegen: „Das Seelenleben wächst nicht aus Teilen zusammen; es bildet sich nicht aus Elementen; es ist nicht ein Kompositum, nicht ein Ergebnis zusammenwirkender Empfindungsatome oder Gefühlsatome: es ist ursprünglich und immer eine übergreifende Einheit. Aus dieser Einheit haben sich seelische Funktionen differenziert, verbleiben aber dabei an ihren Zusammenhang gebunden. Diese Tat-

4) Vgl. auch G. S. I, 38 f.; V, LVI, 95 f.; VI, 304; VII, 136, 278; VIII, 176, 180, 257.

5) G. S. I, XVIII; VI, 304. „Die Intelligenz existiert als Wirklichkeit in den Lebensakten der Menschen, welche alle auch die Seiten des Willens und der Gefühle haben, und demgemäß existiert sie als Wirklichkeit nur in dieser Totalität der Menschennatur" (G. S. VIII, 176).

6) G. S. VII, 126. 7) G. S. VII, 188, 229. 8) G. S. V, XXVIII ff.

sache, deren Ausdruck auf der höchsten Stufe die Einheit des Bewußtseins und die Einheit der Person ist, unterscheidet das Seelenleben total von der ganzen körperlichen Welt."[9]) Dieser Zusammenhang, der „der Inbegriff der im Verhältnis des Ganzen zu den Teilen bestehenden Beziehungen ist"[10]), ist selbst kein konstruiertes Abstraktionsgebilde, sondern das seelische Urphänomen überhaupt: er fällt in die Erfahrung, wird erlebt, jeder Mensch kann seiner inne werden.[11]) Eine Analyse des Seelenlebens hat es nicht nötig, diesen Zusammenhang erst synthetisch herzustellen[12]), vielmehr muß alles Distinguieren und Artikulieren von Bestandteilen vom bereits ursprünglich vorgefundenen, primär gegebenen Zusammenhange ausgehen.[13]) Während man in den Disziplinen der anorganischen Naturwissenschaft mühelos und ohne größere Gefahr der Einführung wesentlicher Fehlerquellen ein Teilgebiet (z. B. den Inbegriff der Verhältnisse von Druck und Stoß, Ortsbewegung usw. als Gebiet der Mechanik) aus dem Naturzusammenhang herausnehmen und unter Vernachlässigung etwaiger Mit- oder Einwirkungen von seiten qualitativer, nicht mathematisch erfaßbarer Faktoren nach dem Prinzip des geschlossenen Kausalzusammenhanges gesondert betrachten kann, indem man die innerhalb des so abgegrenzten Gebietes auftretenden Gesetzmäßigkeiten der Veränderungsabläufe auf experimentell-induktivem Wege zu erforschen sucht, würde die Übertragung einer solchen Methode auf die psychologische Forschung nicht nur irgendeine unbefugte Gebietsüberschreitung, eine metabasis eis allo genos bedeuten, sondern zu einem grundverfehlten Ansatz der Analyse, zu einer bereits a priori angelegten Verfälschung des Tatbestandes führen. Nichts von den Voraussetzungen dieser Methode findet sich im Seelenleben. Man wird in ihm vergeblich nach Systemen gesetzmäßiger Bewegungen elementarer Einheiten suchen, aus denen sich eine Art von seelischer Chemie aufbauen ließe: statt dessen trifft man hier auf einen unzerreißbaren strukturellen Zusammenhang, auf eine unaufspaltbare Einheit. Demgemäß ist Seelenleben auch nicht zu denken als ein Knäuel kompliziert sich verschlingender psychischer Kausalketten, als ein Komplex von Bewegungen seelischer Atome oder auch als ein gegen seine Einzelinhalte gleichgültiges Gefäß, in dem selbständig Wirkungen ausübende Empfindungen, Vorstellungen usw. durcheinander wirbeln und, wenngleich als untereinander völlig zusammenhanglose Größen, jede ihr Eigendasein führend, doch gesetzmäßig nebeneinander herlaufende, prinzipiell genau vorauszuberechnende, quantitativ bestimmbare Bewegungen ausführen: vielmehr ist im Seelenleben alles mit allem unlösbar verflochten, eine quantitativ akkumulierende Betrachtung vermag zu ihm keinen Zugang zu gewinnen. Gewiß hat es nicht an Versuchen gefehlt, Gesetzmäßigkeiten von Assoziation nach Ähnlichkeits- oder Berührungsverhältnissen und von Reproduktion im Ver-

9) G. S. V, 211. 10) G. S. V, LXXXIX.
11) G. S. V, LXXIX ff., LXXXVII, 144, 148 f., 193 f.; VII, 195.
12) G. S. V, 168 f. 13) G. S. V, 173.

lauf der psychischen Inhalte aufzusuchen; aber ganz abgesehen von der Unmöglichkeit einer eindeutigen, allgemeingültigen Bestimmung des psychologischen Sinnes von Ähnlichkeit oder Berührung, hat die Aufstellung solcher Gesetze den Verkehr der Einzelerlebnisse und ihrer Residuen im Seelenleben nicht als mechanisch geregelt zu erweisen vermocht. Handelt es sich doch in ihnen um rein hypothetische nachträgliche Ausdeutungen des Befundes der inneren Erfahrung, die zudem von der anfechtbaren Voraussetzung der gesetzmäßigen Konstanz im Ablauf der seelischen Inhalte ausgehen.[14]) Nicht an dem Mangel einer vollständigen Übersicht über alle im Seelenleben wirksamen Faktoren liegt es, daß es nun und nimmer gelingen will, das seelische Schicksal von zeitlich fixierten Einzelinhalten wie einen automatisch in immer gleicher monotoner Weise an den Individuen sich wiederholenden Verlauf zu verfolgen: von der Seite solcher Einzelerlebnisse aus gesehen ist das Seelenleben überhaupt ein unaufhaltsames, nicht zu analysierendes Fließen, in dem sich das Auftauchen von Inhalten im Bewußtsein, die Dauer ihres Verweilens in ihm, ihr Verhalten in ihm und ihr Verschwinden aus ihm nicht vorausberechnen lassen. In diesen Gedanken ging Dilthey mit Bergson vollkommen gemeinsam; aber er ging nicht so weit, wie dieser bereits in dem Aufsuchen von Wesenseinheit, Konstanz und kontinuierlicher Selbigkeit im Seelenleben das Raumdenken wirksam zu sehen. Wenn auch die Wissenschaft dem Seelenleben nicht durch das Streben beikommen kann, seinen Prozeß unter Gesetze über die Bewegungen seiner Elemente zu bringen, so vermag sie doch in der Struktur der funktionellen seelischen Verhaltungsweisen und ihrer allgemeinsten Gegenstandsbezüge durch ein schlicht beschreibendes und zergliederndes Verfahren gewisse nie verschwindende Gleichförmigkeiten herauszuheben. „Ich finde . . . innerhalb meines wachen Lebens eine Kontinuität . . . Wie hinter einem Wanderer, der rüstig vorwärtsschreitet, Gegenstände, die eben noch vor und neben ihm waren, rückwärts verschwinden, andere aber auftauchen, während die Kontinuität des landschaftlichen Bildes immer erhalten bleibt.“ [15]) Daß sich über Einzelgeschehnisse innerhalb des seelischen Zusammenhanges keine Gesetzmäßigkeiten feststellen lassen, schließt nicht aus, daß dieser Zusammenhang selbst in seiner innerhalb des Einzelmenschen wie der Gesamtmenschheit sich gleichbleibenden Struktur zum Gegenstande der Analyse erhoben werden kann. Nicht gewisse akzidentelle Eigenschaften und Veränderungen, die er ohne Beeinträchtigung seiner Grundstruktur bald besitzen, bald entbehren kann, sollen in einer solchen beschreibenden Analyse an ihm studiert werden, sondern er selbst in seiner Wesenheit und nach seinen wesentlichen Beschaffenheiten, ohne die er sich nicht denken läßt, bildet hier den Untersuchungsgegenstand. Es „besteht hier die Regelmäßigkeit in der Beziehung der Teile zu einem Ganzen“ [16]). Eine solche Regelmäßigkeit ist nicht hypothetisch angenommen, sondern

14) G. S. VII, 15. 15) G. S. V, 201. 16) G. S. VII, 15.

gleichsam in einer Wesensschau, einer Phänomenologie des Seelenlebens gegeben. Und im Lichte dieser, wenn auch von Dilthey — wegen des Doppelsinnes des Phänomenbegriffes — terminologisch nicht so bezeichneten, so doch praktisch bereits im 19. Jahrhundert (1894) geübten phänomenologischen Betrachtungsweise erscheint das Seelenleben nicht, wie naturwissenschaftliches Denken glauben machen möchte, als ein äußeres Aggregat oder eine synthetische Zusammenfügung fertig vorher bestehender Bestandstücke, die aus ihm ohne Veränderung und Schädigung ihrer inneren Eigenart beliebig herausgenommen, gesondert betrachtet und wieder eingefügt werden könnten. Vielmehr zeigt es sich als ein in sich zusammenhängendes Ineinander von als unablösbar erlebten gegenstandsbezogenen Funktionen, die von einem nicht weiter aufzulösenden, zweckgerichteten Wesenskerne aus den Impuls zu ihrer Betätigung und Betätigungsart empfangen. Wie ein körperlicher Organismus als die Einheit seiner Bestandteile existiert und von dieser Einheit aus nach seinem anatomischen und physiologischen Gesamtaufbau untersucht werden kann, so ist auch Seelenleben ein in sich gegliedertes, wie Dilthey sagte, „artikuliertes" Ganzes, das nur als Zusammenhang seiner wesentlichen Teile bestehen kann, während diese anderseits durch eine Aussonderung aus ihm in ihrer Lebensfunktion zerstört werden müßten. Einige Zitate mögen erläutern, wie Dilthey im Gegensatz zur naturwissenschaftlichen Gesetzmäßigkeitsauffassung den Strukturzusammenhang in formaler Hinsicht bestimmte. „Ich nenne nun Struktur die Beziehung, die zwischen Bestandteilen in einem Erlebnis ist."[17]) „Und zwar verstehe ich unter psychischer Struktur die Anordnung, nach welcher im entwickelten Seelenleben psychische Tatsachen von verschiedener Beschaffenheit regelmäßig durch eine innere erlebbare Beziehung miteinander verbunden sind."[18]) „Mit psychischer Struktur bezeichne ich den Zusammenhang, in welchem in den psychischen Lebenseinheiten — so lautet Diltheys Bezeichnung für die menschlichen Individuen — verschiedene Leistungen miteinander verbunden sind."[19]) „Struktur ist ein Inbegriff von Verhältnissen, in welchen mitten in dem Wechsel der Vorgänge, mitten in der Zufälligkeit des Nebeneinanderbestandes psychischer Bestandteile und der Abfolge psychischer Erlebnisse einzelne Teile des psychischen Zusammenhanges aufeinander bezogen sind."[20]) — In materialer Hinsicht zeigt das seelische Strukturganze eine dreifache Gliederung. „In den Tiefen dieser Struktur sind Auffassen von Wirklichkeit, innere Gefühlserfahrung der Werte und die Realisierung von Lebenszwecken miteinander verbunden."[21]) Damit ist auch für die Verhaltungsweise des Erkennens gegeben, daß sie ein Glied innerhalb der seelischen Ganzheit ausmacht und nicht nach Art des idealistischen Ansatzes als ein lebensjenseitiger, apriorischer Zusam-

17) G. S. VI, 318f.; vgl. auch G. S. V, XIII, XCVIf.
18) G. S. V, 204; VII, 15. 19) G. S. VII, 131. 20) G. S. VII, 15.
21) G. S. V, 375; vgl. auch G. S. IV, 559; V, XCVI, 384f., 403, 405; VI, 63f., 95, 143; VII, 5, 16, 55f., 80, 257; VIII, 18, 184f., 208; Typ. d. W. 12f., 15.

menhang in ein reines Ich verpflanzt werden kann. „Der psychische Strukturzusammenhang bildet den Untergrund des Erkenntnisprozesses.“ [22]) „Auf diesem Untergrund des Lebens treten ... gegenständliches Auffassen, Wertgeben, Zwecksetzen als Typen des Verhaltens in unzähligen Nuancen, die ineinander übergehen, hervor. Sie sind im Lebenslauf zu inneren Zusammenhängen verbunden, welche alle Betätigung und Entwicklung umfassen und bestimmen.“ [23]) „Es liegt für Sonderungen der Typen des gegenständlichen Auffassens, des Fühlens und des Wollens ein Grund darin, daß die Trennung von Wirklichkeit, Werten und Zwecken das ganze Reich des Geistes durchzieht.“ [24]) Das Enthaltensein dieser drei typischen Verhaltungsweisen im Seelenzusammenhang darf nun aber nicht nach Analogie eines statischen Nebeneinanderbestehens gedacht werden, als ob zwar jede einzelne von ihnen im Strukturganzen verwurzelt wäre, sie aber zugleich untereinander nicht in innerem Zusammenhang stünden. „Die verschiedenen Beziehungsarten stehen zueinander in einem Verhältnis des Erwirkens; eine derselben ruft die andere hervor ... Dies Erwirken, das vom gegenständlichen Auffassen zum Gefühl und von ihm zu Willen und Handlung führt, fällt in die innere Erfahrung, und so entsteht das Wissen vom Strukturzusammenhang. Das Wirken selbst wird erlebt.“ [25]) „In diesem psychischen Zusammenhang ist die objektive Erkenntnis der Wirklichkeit die Bedingung für richtige Feststellung der Werte und zweckmäßiges Handeln.“ [26]) Diese Analysen über den Strukturzusammenhang dürfen ferner nicht in dem Sinne mißverstanden werden, als vermöchten nach Dilthey die verschiedenen typischen Seelenfunktionen sich nur sukzessiv, in einer Aufeinanderfolge ihrer Vollzüge zu betätigen, so daß im gegenständlichen Verhalten der Wirklichkeitserkenntnis nur der reine Verstand, im gefühlsmäßigen Verhalten der Wertung dann lediglich das Gefühl und im nachfolgenden Zwecksetzen und Normieren ausschließlich das reine Wollen im Spiele wäre und sonach in jedem Erlebnis nur je eine Seelenkraft unter Außerkraftsetzung der beiden übrigen das alleinige Regiment führen könnte. Vielmehr, wie schon hervorgehoben, ist jeder Lebensakt ein Akt des ganzen, ohne Abstrich genommenen Lebens in der Totalität seiner Funktionen, in jedem ist die Ganzheit des Lebens gegenwärtig. „In dem Erlebnis wirken die Vorgänge des ganzen Gemütes zusammen.“ [27]) Auf der Bühne des Erlebens gibt es nicht ein Nacheinander von Monologen im Auftreten der handelnden Faktoren, sondern ein unzertrennbares Ineinander, ein ununterbrochenes Zusammenspiel aller drei Energien. Jeder Akt stellt demnach einen Gesamtzusammenhang dar, der nicht dadurch richtig charakterisiert sein würde, daß man ihm eine einzige Seelenkraft als Träger des Erlebnisses substituierte, die durch ihr Sichauswirken zugleich die anderen kaltstellen und ausschalten würde. Wenn ein Akt nach der in ihm vorherrschenden, die übrigen in ihren Dienst stellenden seelischen Richtung

22) G. S. V, 151; VII, 13 f. Anm. 23) G. S. VII, 131 f. 24) G. S. VII, 327.
25) G. S. VII, 328. 26) G. S. VII, 122. 27) G. S. V, 172.

benannt wird, so kann dies nur als eine Benennung a potiori, „nach der vorwiegend in die innere Wahrnehmung fallenden Seite dieses Gesamtzustandes“ [28]) angesprochen werden. Im Seelenleben obwaltet nicht wie in der anorganischen äußeren Natur ein Verhältnis von Koexistenz und Sukzession unter den Bestandteilen, vielmehr kann ein psychischer Akt, z. B. eine Wirklichkeitserkenntnis, alle drei Beziehungsarten (Vorstellen i. w. S., Fühlen und Wollen) in sich schließen.[29]) Diesen Sachverhalt hat nach Diltheys Ansicht Franz Brentano übersehen, indem er Erkennen, Fühlen, Wollen als selbständige, hermetisch gegeneinander abgeschlossene, nur äußerlich juxtaponierte Größen behandelte.[30]) Ihren tiefsten Grund besitzt die Verschiedenheit der Gesamtzustände allein und definitiv darin, daß jeweils verschiedene strukturelle Triebkräfte und Impulse in den typischen seelischen Verhaltungsweisen am Werke sind. Der Trieb des Denkens zur Wirklichkeitserkenntnis, der des Fühlens zur Glückseligkeit und zum Werterleben, der des Willens zur Wesensauswirkung und zur Aktivität des Handelns — diese Triebrichtungen sind die leitenden Kräfte, die im Seelenleben abwechselnd die Führung an sich reißen, die Kristallisationspunkte gleichsam, um die herum sich die nicht führenden seelischen Energien gruppieren und von denen aus die Erlebnisse ihr charakteristisches Gepräge empfangen.[31]) In diesen Impulsrichtungen nämlich liegt nach Dilthey das Zentrum des Seelenlebens; von hier aus werden Verstand, Gefühl und handelndes Wollen in Bewegung gesetzt als von ihrer Zentralstelle aus, der gegenüber sie nur die Funktion dienender, ausführender Organe haben. Von hier aus wird das seelische Kräftespiel geleitet, von dieser Stelle aus, um die sich die einzelnen Energien versammeln, werden die seelischen Akkorde angeschlagen, und das Erleben differenziert sich je nach der spezifischen Energie, auf die in einer Verhaltungsweise aus dem Inneren des Menschen heraus der Nachdruck gelegt wird. Nicht nach kausaler Notwendigkeit, sondern angetrieben von geheimnisvoll aus den Tiefen der menschlichen Natur hervorbrechenden Kräften, läuft das seelische Geschehen ab. „Der Mensch ist im Kern“, so schrieb Dilthey 1890 in scharfer Antithese zur kantischen Annahme eines reinen, transzendentalen, intelligiblen Ich an den Grafen Yorck, „ein Bündel von Trieben. Dieses Bündel trenne ich auseinander.“ [31a]) „Trieb, Gefühl, Leidenschaften, Volitionen sind das Zentrale in dem, was wir Leben nennen.“ [32]) „In Trieb und Gefühl ist der Mittelpunkt unserer seelischen Struktur; alle Tiefen unseres Wesens werden von da aus bewegt.“ [33]) Mag nun der Mensch abwechselnd sein Glück auf den Wegen eines vorwiegend verstandesgemäß, gefühlsmäßig oder willentlich bestimmten Verhaltens zu finden vermeinen, immer stehen als dunkle, jedoch entscheidende Lebensmächte dynamische Wirklichkeiten im Hintergrunde. „Der Mensch ist zunächst ein System von Trie-

28) G. S. V, 203. 29) G. S. V, LVII. 30) G. S. V, a. a. O.
31) G. S. V, 204; VII, 237 f., 326 f.; VIII, 185 f.
31 a) Briefwechsel Dilthey-Yorck S. 90. 32) G. S, V, XC. 33) G. S. V, 373.

ben, und diese drängen vom Bedürfnis nach der Befriedigung, und in diesem Zusammenhang treten die Impulse zu Bewegungen auf."[34]) Dieser Zusammenhang des Erwirkens, der sich unter inneren Lebensantrieben von der Wirklichkeitserkenntnis über die Wertsetzung und die Regelgebung zum Zweckhandeln hinzieht, stellt auch innerhalb des Lebensganzen jede einzelne der drei typischen Verhaltungsweisen unter dynamische, aus den innersten Tendenzen des Ich stammende Einwirkungen, und dies alles ist zugleich Inhalt des Erlebens. „Die Übergänge eines Zustandes in einen anderen, das Erwirken, das vom einen zum anderen führt, fallen in die innere Erfahrung. Der Strukturzusammenhang wird erlebt."[35]) Dieses unaufhaltsame Vorwärtsdrängen erscheint weiter einer Analyse des Erlebens als ein „teleologisch" bestimmtes Ineinanderübergehen, als ein „zweckmäßiges" und „zielstrebiges" Erwirken vom einen zum anderen hin, und demnach nicht nur als ein „Wirkungszusammenhang", sondern auch als ein kausalen Notwendigkeiten nicht unterworfener „Zweckzusammenhang."[36]) Wenn Dilthey diesen Sachverhalt auch in manchen naturalistisch klingenden Wendungen mit Vorliebe an der biologischen Sphäre exemplifizierte, in der er besonders eindrucksvoll zutage tritt, so sah er ihn doch auch im Bereiche des höheren Willens- und Geisteslebens wirksam, das sich aus dem elementaren Triebleben erst durch eine schwierige Anstrengung des Strebens nach Sublimierung herausarbeiten kann.[37]) Für alle Lebensbereiche strebte er die starre, tote, statische Auffassung des Seelenlebens zu überwinden, wie sie zum Teil in den Kantschulen vorausgesetzt wurde, besonders aber im damaligen naturwissenschaftlich-mechanistisch gerichteten Psychologiebetrieb herrschend war. Auch innerhalb des gegenständlichen Auffassens — so fand er — prägt sich diese Dynamik des Seelenlebens aus. „Daher hat jeder Vorgang von Wahrnehmung, jeder Denkprozeß gleichsam eine innere Seite: Interesse, Aufmerksamkeit und die aus den inneren Strebungen stammende Energie und Gefühlsbetonung; durch diese hängt er mit dem Eigenleben zusammen."[38]) Diese Erwägungen veranlaßten ihn auch dazu, Fichte — natürlich unter Ablehnung der spekulativen Einkleidung seiner Gedanken — ein Lob zu spenden, da er die Kategorien und Ideen aus ihrem in der kantischen Architektonik erfahrenen Erstarrungszustande befreit und durch seine aktivistisch-dynamische Auffassung in innere Triebkräfte, in Tätigkeit, Energie, Lebensbewegungen verwandelt habe.[39]) „So ist in der psychischen Struktur . . . ein teleologischer Zusammenhang gegründet, welcher auf Erfassung des Gegenständlichen gerichtet ist."[40]) — Der alles Seelenleben durchziehende Struktur-, Wir-

34) G. S. V, 98; vgl. auch G. S. IV, 559ff.; V, CVf., 95f.,102, 133, 177f., 214, 224; VIII, 142. 35) G. S. V, 206.
36) G. S. V, 207, 210, 212f., 216; VI, 62, 66f.; VII, 8f., 153, 156, 166, 168f., 202f., 328f., 332; VIII, 184f. 37) G. S. IV, 560f.; V, XXXV; VI, 272; VII, 329.
38) G. S. V, 96; vgl. auch 131, 206. 39) G. S. V, XXXIII; VII, 157, 280, 333.
40) G. S. VII, 9.

kungs- und Zweckzusammenhang enthält näherhin drei verschiedene Formen.[41]) Die erste und einfachste Strukturform besteht „in der inneren Beziehung der verschiedenen Seiten eines Verhaltens."[42]) Durch diese Beziehung sind zunächst alle drei Seelenkräfte (die funktionalen Seiten) unter der jeweiligen Führung einer einzelnen unter ihnen zu einem konvergierenden Gerichtetsein auf ein spezifisches Verhalten verbunden (sei es gegenständliches Auffassen, Fühlen oder Wollen); sodann aber sind durch sie besonders die Seiten von Akt und Inhalt, die sich in allen Verhaltungsweisen als „miteinander verbundene Teile eines Bewußtseinsstandes"[43]) aufweisen und unterscheiden lassen, zueinander in ein durch die jeweilige Verhaltungsart bestimmtes, spezifisch charakterisiertes Verhältnis gebracht. „Die Beziehung einer Wahrnehmung auf einen Gegenstand, der Schmerz über ein Ereignis, das Streben nach einem Gute — diese Erlebnisse enthalten deutlich voneinander unterschiedene innere Beziehungen."[44]) „Die zweite Form von Struktur ist die innere Beziehung, welche die auseinanderliegenden Erlebnisse innerhalb eines Verhaltens verbindet: so etwa Wahrnehmungen, erinnerte Vorstellungen und an die Sprache gebundene Denkprozesse."[45]) Eine der im Erkenntnisverlauf vorliegenden analoge Beziehung verknüpft innerhalb des wollenden Verhaltens etwa Motive, Wahlakte und Entschlüsse miteinander, innerhalb der Gefühlserfahrung etwa Werterlebnisse, Erinnerungen an sie, Werturteile und Wertüberzeugungen.[46]) Demnach „konstituiert jede Beziehungsart", d. h. jedes spezifische Verhalten „in ihrem Bereich regelmäßige Beziehungen zwischen zeitlich getrennten Erlebnissen."[47]) Diese zweite Strukturform kann wieder die mannigfachsten Unterformen annehmen, je nachdem ob eine Inhaltlichkeit oder ein Zusammenhang von Inhaltlichkeiten eines Verhaltens auf ihrem Wege durch die verschiedenen Zustandsschichten dieses Verhaltens hindurch (sinnliche Anschauung, sinnlich anschauliche oder unanschauliche Erinnerungsvorstellung, reines, allgemeines, abstraktes Denken) verfolgt wird oder verschiedene Inhaltlichkeiten auf der gleichen Stufe der Verhaltenszustandsschichten miteinander verknüpft werden (etwa Wahrnehmungen mit Wahrnehmungen, Vorstellungen mit Vorstellungen, Begriffe mit Begriffen, Urteile mit Urteilen, Schlüsse mit Schlüssen, Affekte mit Affekten, Motive mit Motiven, Wahlakte mit Wahlakten usw.)[48]) oder endlich verschiedene Inhalte gleicher oder verschiedener Verhaltungsweisen auf verschiedenen Zustandsstufen in Zusammenhang miteinander gebracht werden (z. B. eine Wahrnehmung mit einer Vorstellung anderen Inhaltes usw.). „Die dritte Form besteht in der inneren Beziehung der Verhaltungsweisen aufeinander im psychischen Zusammenhang."[49]) Dieser vom Wirklichkeitserkennen über die Werterfassung zum Zweckhandeln gehende Relationszusammenhang

41) G. S. VII, 22. 42) G. S. V, 204; VII, 13 f. Anm. 43) G. S. VII, 15.
44) G. S. VII, 16. 45) G. S. V, 204, 206; VII, 13 f. Anm.
46) G. S. V, 204. 47) G. S. VII, 16, 25. 48) G. S. V, 206.
49) G. S. V, 204; VII, 13 f. Anm., 55 f.

schließt die beiden ersten Strukturformen in sich. Über ihn ist bereits gehandelt worden.[50])

Im erlebten Strukturzusammenhang des Seelenlebens sind, wie Dilthey zeigen konnte, allenthalben Inhalte und Beziehungen auf Gegenstände enthalten, gleichviel ob er sich im einzelnen gegenständlich auffassend oder auf dem Grunde der Gegenstandsauffassung fühlend oder wollend verhält, gleichviel auch, welche Erlebnisform innerhalb dieser Verhaltungsweisen er verwirklicht. Die Akte von Wirklichkeitserkenntnis, Wertsetzen und Willenshandlung können demnach auch in einer psychologischen, die Geltungsfrage aus dem Spiele lassenden Analyse nur in ihrer Verbindung mit den in ihnen gegebenen Inhalten, zu denen sie korrelativ sind, betrachtet werden, wie denn auch die Begriffe Wirklichkeitserkenntnis, Wertbestimmung, Zwecksetzung Bezeichnungen sowohl für die ihnen entsprechenden Akte wie auch für die in ihnen ausgesagten Inhalte sind.[51]) Diese Inhalte sind aber nun nicht bloße Bestandteile des Erlebens, sondern sie streben danach, sich in Ausdrücken zu objektivieren, und in dieser objektivierten Form bilden sie den Gegenstand des Verstehens und der Geisteswissenschaften.[52]) Ein großer, in seinem Wesen liegender struktureller Zug durchwaltet das Menschenleben, nicht beim Einzelnen, Begrenzten, sinnlich Gegebenen haltzumachen, sondern es in einem stufenförmig fortschreitenden Prozeß der Vergeistigung zu verarbeiten und zu läutern zum Festen, Höheren, Allgemeinen und Ganzen.[53]) Macht nun der Inbegriff von Ergebnissen dieses Prozesses die Welt der Geisteswissenschaften aus, hat sich also in ihnen die innerseelische Erfahrung objektiviert, so wird sich in ihnen auch der in der inneren Wahrnehmung analytisch aufgezeigte Strukturzusammenhang wiederfinden lassen müssen. „So können wir den objektiven Geist[54]) nicht aus der Vernunft verstehen, sondern müssen auf den Strukturzusammenhang der Lebenseinheiten, der sich in den Gemeinschaften fortsetzt, zurückgehen."[55]) Die der Gesellschaft und der Geschichte angehörenden Kulturgebilde sind ja nur die Auswirkungen der in den Individuen lebendigen strukturellen Regelmäßigkeiten[56]), so daß von vornherein zu erwarten steht, daß auch in den abstraktesten geisteswissenschaftlichen Sätzen noch etwas von der Fülle und Totalität des erlebten und verstandenen Lebens nachklingt.[57]) Diese Erwartung findet sich durch eine Analyse der geisteswissenschaftlichen Aussagen nicht enttäuscht. „Überblickt man die Ausdrücke für die Verhaltungsweisen, für die Stellungnahmen des Selbst zu den Menschen und Dingen, so zeigt sich, daß sie unter gewisse oberste Klassen fallen. Sie stellen eine Wirklichkeit fest, sie werten, sie bezeichnen eine Zwecksetzung, sie formulieren eine Regel ... Weiter zeigen sich Beziehungen zwischen diesen in der Lebenserfahrung enthaltenen Arten der

50) S. oben S. 59 f. 51) G. S. VII, 19, 21, 25, 325. 52) G. S. VII, 329.
53) G. S. VII, 329, 331.
54) D. i. der Inbegriff der vorliegenden Lebensobjektivationen.
55) G. S. VII, 150. 56) G. S. V, 375. 57) G. S. VII, 118 f.

Aussage. Die Wirklichkeitsauffassungen bilden eine Schicht, auf der die Wertungen beruhen, und die Schicht der Wertungen ist weiter die Unterlage für Zwecksetzungen."[58]) Nicht also nur innerhalb des gegenständlichen Auffassens besteht ein teleologischer Zug, der von der Einmaligkeit des Wahrnehmens bis zum fixierten unanschaulichen Denken hinaufführt und damit in die Geisteswissenschaften hineinreicht, sondern auch innerhalb der Verhaltungsweisen des Wertfühlens und des zielstrebigen Wollens sind analoge Beziehungen wirksam, die vom ursprünglichen Erleben ausgehen und von dort stufenförmig aufsteigen bis zu den abstrakten Formen der Zusammenhänge von Wert- und Zwecksystemen. Sonach — und dies ist ein wichtiger Punkt in der Wissenschaftslehre Diltheys — sind die konstatierenden Urteile nicht die einzigen Denk- und Aussageformen. Neben ihnen gibt es als mindestens ebenso bedeutungsvoll und einen Sinn ausdrückend solche des emotionalen Verhaltens. Das diskursive, wissenschaftliche Denken geht also nicht im Urteilen und Behaupten auf, es ist nicht restlos gleichzusetzen mit den der intellektuellen Sphäre des Erkennens entnommenen Denkformen, es erstreckt sich vielmehr darüber hinaus in das Gebiet des Gefühls- und Willenslebens, um auch die in ihm enthaltenen Bestandteile des Lebensprozesses geklärt und verdeutlicht darzustellen und in Wertsetzungen und Normierungen zu erhöhter Besonnenheit zu bringen. „Weil die geistige Inhaltlichkeit die Struktur unseres Seelenlebens überall enthält, so ist sie wertvoller Zusammenhang."[59]) Gebilde wie Ausruf, Wunschsatz, Imperativ u. a. können im bloßen Logismus nicht untergebracht werden; ihre Würdigung zwingt dazu, über diesen hinauszugehen.[60]) „Der Wille ist die Wurzel des Rechts und des Staates, Imperative sind die Aussagen, in denen das juristische und politische Denken, es scheint selbst das ethische, seine erste Form hat; . . . Diese Beschaffenheit des juristischen, politischen, ethischen Denkens geht dann auch durch die abstraktesten wissenschaftlichen Operationen hindurch. Das sittliche Ideal, die politische Theorie, selbst das Naturrecht sind die Schöpfung einer Willensrichtung; . . . in dem Sinne von Gestaltung dessen, was werden soll, nicht in dem einer bloßen Beschreibung dessen, was wirklich ist . . . Wie der gesunde Menschenverstand Einsage tut gegen die einseitig intellektualistische Entstellung des Satzes der Phänomenalität, so tut der Praktiker, ja die Mächte des Lebens selber tuen Einsage gegen die intellektualistische Verstümmelung der Wissenschaften. Schon die Welt ist nicht für den bloßen Verstand da, geschweige denn, daß die Wahrheiten des Rechtes oder der Politik eine bloße Festlegung eines Tatbestandes durch unser theoretisches Vermögen wären. Selbstbesinnung mag man diese Analyse des ganzen Bestandes und Zusammenhanges der Tatsachen des Bewußtseins nennen, welche eine Grundlegung des Zusammenhangs der Wissenschaften ermöglicht; Selbstbesinnung im Gegensatz gegen Erkenntnistheorie. Denn die Selbstbesinnung findet im Zu-

58) G. S. VII, 134. 59) G. S. V, 253. 60) G. S. V, LXII ff., 400 f.

sammenhang der Tatsachen des Bewußtseins ebensogut die Grundlagen für das Handeln als die für das Denken."[61]) „Vorschrift, Regel und Norm können nicht als ein Urteil im engeren Sinne aufgefaßt werden. Denn es besagt nicht, daß eine Vorschrift da sei, sondern daß sie gelte. Das Sollen mit dem Inhalt, der anbefohlen ist, ist nicht Prädikat. Fasse ich den Satz in diesem Sinne, so hebe ich das auf, was in ihm ausgedrückt werden sollte, nämlich eben das Gebundenwerden an Vorschrift, Regel oder Norm."[62]) Den Begriff der Erkenntnistheorie beibehaltend, postulierte Dilthey (1896—97) neben einer Theorie der Wirklichkeitserkenntnis „auch eine Erkenntnistheorie, Logik und Methodenlehre der Wertbestimmungen, . . . ebenso Erkenntnistheorie, Logik und Methodenlehre der Normen und Zweckhandlungen".[63]) Indem Dilthey nicht nur für den Bereich der konstatierenden Wirklichkeitserkenntnis, sondern auch für den des Gefühls- und des Willenslebens den teleologischen Fortgang vom erlebten zum wissenschaftlich formulierten Denken aufwies[64]), hat er auf einen Sachverhalt aufmerksam gemacht, den später (1908) Heinr. Maier in seiner „Psychologie des emotionalen Denkens" in eingehenden Analysen dargestellt hat. Daß in der geisteswissenschaftlichen Methode die beständige Wechselwirkung des Erlebnisses und des Begriffes liegt[65]), gilt also nicht allein für das Auffassen der Welt, sondern auch für die ausnahmslose Wiederkehr aller strukturellen Bestandteile, die in den Erlebnissen das Seelenleben zu bestimmten Verhaltungsweisen artikulieren, also auch der wirklichkeitsbezogenen Wertschätzung und der von dieser wiederum abhängigen normierenden Regelgebung, im gesamten Umkreise des begrifflichen Zusammenhanges der Geisteswissenschaften. Wenn anders diese der getreue Spiegel und Ausdruck des sie tragenden Erlebens sind, so enthalten sie dieselben Arten von Beziehungen, die auch jenes durchziehen. Und wie nun nach Diltheys Auffassung die Psychologie, insoweit sie sich als die geisteswissenschaftliche Fundamentalwissenschaft betrachten lassen kann[66]), nicht eine bloße Psychologie der Akte ist, sondern auch den Inbegriff von Inhaltlichkeiten dieser Akte in sich begreift, so umfaßt auch der ihren Gegenstand bildende Strukturzusammenhang des Seelenlebens neben dem Getriebe der Akte auch die ihnen zugeordneten, die ihnen bewußt werdenden, von ihnen unabtrennbaren Inhalte, und indem er diese seiner Natur nach in sich hineinzieht, bleiben schließlich auch die Geisteswissenschaften, in denen die Erlebnisinhalte ja nur ihre begriffliche Explikation und Fixierung empfangen

61) Äußerung aus dem Jahre 1880. G. S. V, LXIV f.; vgl. auch G. S. I, 55, 63.
62) G. S. VII, 299; vgl. auch a. a. O. 5 f., 296 ff.
63) G. S. VIII, 188; vgl. auch a. a. O. 183, 192. Wie weit er den hier geplanten Entwurf einer Wert- und Normenlehre ausgeführt hat und wie er im Laufe der Jahre von ihrer psychologischen immer weiter zu ihrer objektivistischen Begründung fortschritt, kann, so lohnend es auch wäre, in dieser Abhandlung nicht eingehender erörtert werden, da es ihren Rahmen sprengen würde; eine solche Erörterung müßte die Aufgabe einer eigenen Studie bilden.
64) Vgl. auch G. S. I, 26, 44. 65) G. S. V, 341. 66) G. S. VIII, 15, 265.

haben, innerhalb seines Wirkungskreises beschlossen. Vermöge des Objektivationsvorganges, durch den der Strukturzusammenhang in sie eingedrungen ist, behalten sie ihre Verbindung mit der menschlichen Innerlichkeit, aus der sie erwachsen sind, und auch von jedem ihrer ideellen Sätze aus gibt es einen Weg, der in das Seelenleben hinabführt. Gewiß ist es ein Inbegriff abstrakter, scheinbar lebensabgelöster, oft rein formaler Inhalte, den sie umschließen; aber bei aller Abstraktheit in der äußeren Form sind sie im Strukturzusammenhang eingebettet, in dem jeder Inhalt seine bestimmte Stelle besitzt, gewissermaßen geronnenes, aber jederzeit neu zu erlebendes Erleben darstellend. — Wie das Leben in seiner echten wissenschaftlichen Gestaltung zu einem klaren Bewußtsein über sich selbst zu kommen sich bemüht, so bleibt auch der dreifach gegliederte teleologische Struktur- und Wirkungszusammenhang samt seinen typischen differenziellen Einzelformen nicht in den engen Grenzen der psychischen Einzelsubjekte beschlossen und damit auf die Zufälligkeit des flüchtigen Erlebens beschränkt, vielmehr ragt er, sich über alles Subjektive hinaus erweiternd, hinein in die Welt der objektiven Gebilde, und diese wird durch ihn stets auf ihre im Erleben liegende Wurzel bezogen gehalten. So geht die seelische Struktur über in den Zusammenhang des objektiven Geistes; sie weist über ihre Stellung im Seelenleben hinaus auf die Objektivität der Geisteswissenschaften, und diese wiederum weisen zurück auf jene als auf ihre Grundlage. „Was in den Tiefen der Struktur zusammenhängt, Welterkenntnis, Lebenserfahrung, Prinzipien des Handelns, das muß auch zu irgendeiner Vereinigung im denkenden Bewußtsein gebracht werden.“[67]) Wie bereits innerhalb der Individuen der seelische Strukturzusammenhang nach seiner Ausbildung in festen, höheren Zusammenhängen und allgemeineren Ganzheiten strebt[68]), so besteht auch innerhalb der Gesellschaft ein übergreifendes Lebensbedürfnis, das Gemeinsame und das typisch Bedeutsame der Individualerlebnisse herauszuheben, um dann darüber hinaus den so vergeistigten subjektiven Strukturzusammenhang objektiv zu fixieren, darzustellen und so einer dauernden Möglichkeit, ihn zu verstehen, zu erschließen.[69]) Insofern der geistig objektivierte Strukturzusammenhang eine Ausprägung des subjektiv erlebten ist, ist er gleichsam ein Inbegriff von „Subjekten ideeller Art“.[70]) Diese sind nicht als freischwebende, leblose Gebilde zu betrachten, sondern vermöge ihrer Strukturgetragenheit als „Wirkungszusammenhänge“ oder als „Zweckzusammenhänge“, wie Dilthey sie mit Vorliebe bezeichnete.[71]) „In jeder geisteswissenschaftlichen Repräsentation des Lebens ist immer der strukturelle Lebenszusammenhang des Erlebens gegenwärtig.“[72]) „Den drei Verhaltungsweisen des Geistes in der Erkenntnissphäre, in der Gefühls- und Triebsphäre und der Sphäre des Wollens entsprechen verschiedene Klassen des Wissens: das System der Wirklichkeitserkenntnis, das

67) G. S. V, 375. 68) G. S. VII, 329, 331. 69) G. S., a. a. O.
70) G. S. VII, 135.
71) G. S. VII, 153 ff., 166 ff. u. öfter. 72) G. S. VII, 255.

System unserer Wertbestimmungen und das der Regelgebung."[73]) Diese Klassen des wissenschaftlichen Denkens, „Wirklichkeitsauffassen, Wertgebung, Zweckbestimmung und Regelsetzung", „gründen sich auf das in den Erlebnissen von Anschauen, Fühlen, Wollen Enthaltene."[74]) Die Geisteswissenschaften schließen also nicht nur Wirklichkeitserkenntnis ein, wenigstens nicht nur, insoweit unter Wirklichkeit ausschließlich die äußere Welt, der Kosmos, die Natur verstanden wird; nur einen Teilzusammenhang macht in ihnen das Wissen um die Natur aus, und in der Darstellung dieses Teilzusammenhanges gehen sie nicht auf. Außer ihm, genauer: auf seiner Grundlage bauen sich, ihm zum mindesten gleich an Bedeutung und Rang, das Reich der Werte und das der Zwecke auf. Freilich kann auch deren Konstituierung in einem weitesten Sinne, der die Gesamtheit der inneren und äußeren Welt umfaßt, unter den Oberbegriff von Wirklichkeitserkenntnis befaßt werden; denn Werte und Normen sind zum mindesten bedeutsame Realitäten der inneren Welt. Von hier aus gesehen, läßt sich Diltheys Beschränkung der Begriffe „Welt", „Wirklichkeit", „gegenständliches Auffassen" auf den Inbegriff der äußeren Naturgegebenheiten beanstanden. Sollen die Geisteswissenschaften wirklich, wie er doch für sie in Anspruch nahm, im vollen Sinne des Wortes als Wirklichkeitswissenschaften gelten, so muß sich der Wirklichkeitscharakter auch für die in ihnen so bedeutsamen Gegebenheiten von Werten, Zwecken, Normen usw. sicherstellen lassen. In diesem weitesten Sinne einer Besinnung des Lebens über sich selbst, und zwar über den ganzen Reichtum seiner Bezüge gefaßt, würde Wirklichkeitserkenntnis dann in der Tat die alleinige Aufgabe der Geisteswissenschaften sein. — Nun findet sich in ihnen nicht nur der psychische Strukturzusammenhang des Erlebens im allgemeinen ausgebildet, auch seine einzelnen Formen kehren in begrifflicher Gewandung in ihnen wieder. Im Hinblick auf die in ihnen wirksamen seelischen Energien zwingt die Verschiedenheit ihrer Inhalte sowohl die schöpferische Arbeit an ihnen wie auch die verstehende Aneignung dazu, bald der einen, bald einer anderen Seelenkraft die Führung im Erkenntnisvorgang zu überlassen; inhaltlich betrachtet, weisen im begrifflichen Zusammenhang der Geisteswissenschaften z. B. gerade die unscheinbaren Präpositionen wie „auf", „über", „nach" u. a. auf die Verschiedenheit der ihnen zugrundeliegenden typischen Verhaltungsweisen hin (erste Strukturform).[75]) Indem ferner ihre Inhalte nicht beziehungslos nebeneinanderstehen, sondern einen in langer geschichtlicher und systematischer Entwicklung erworbenen Zusammenhang von Einzelerfahrungen darstellen, durch deren Vereinigung zu einem universalgeschichtlichen Ganzen die geistige Welt zugleich in ihrer Kontinuität als geschichtliche Welt erscheint, erfüllen die Geisteswissenschaften die zweite Struktur-

73) G. S. VII, 296; vgl. auch G. S. I, 26, 44, 89; VIII, 18. „Die geistige Welt ist in sich Wirklichkeitszusammenhang, Wertgestaltung und Reich der Zwecke" (G. S. V, 4).

74) G. S. VII, 11. 75) G. S. VII, 16. 76) G. S. VII, 304.

form.[76]) Insofern sie schließlich von einer Tendenz durchzogen sind, auf dem Wege über Wirklichkeitserkenntnis, Lebenserfahrung und Wertsystematik durch eine Regelung des Lebens praktischen Einfluß auf seine Formung, Gestaltung und Zwecksetzung zu gewinnen, prägt sich in ihnen die dritte Strukturform des Erwirkens aus.[77])

V. INHALTLICHE ELEMENTARANALYSE DER GEGENSTANDSWELT DES MENSCHLICHEN ERKENNENS

Eine Theorie des Erkennens, die sich mit einer Zergliederung der psychischen Struktur des Erkenntnisvorganges und mit einer Begründung des Anspruches seiner Inhalte auf allgemeine Geltung begnügen würde, könnte einer Reihe wichtiger Probleme, die das Phänomen des Erkennens aufgibt, nicht gerecht werden. Es bliebe in ihr z. B. die Frage völlig offen, ob Erkennen überhaupt mehr sei als eine rein intramentale Angelegenheit. Wie kann ein Getriebe von Akten und Denkinhalten oder ein Inbegriff abstrakter Geltungen mit der Welt der Dinge in eine Verbindung treten? Wie können ferner innerhalb der seelischen Struktur Wertungen und Zwecksetzungen, die sich doch zu einem großen Teil auf außerhalb des Einzelmenschen liegende Objekte beziehen, auf einem nicht über das Menscheninnere hinausreichenden Gefüge aufruhen? Solche Fragen werden erst dann überflüssig, wenn neben die bloß formale Explikation des Erkennens als eines in sich ruhenden Zusammenhanges seine materiale Analyse tritt, welche die verschiedenen Arten seines Übersichhinausweisens auf die Grundbestandteile seiner Gegenständlichkeit zu untersuchen hat. Indem sie einen Aufbau der Gegenstandswelt des menschlichen Erlebens und Erkennens unternimmt, bestimmt sie zugleich dessen Reichweite und Grenzen. Zwar sind seit der Begründung einer selbständigen erkenntnistheoretischen Disziplin in der Neuzeit zahlreiche Überlegungen in dieser Richtung angestellt worden; aber sie alle kranken nach Dilthey an dem Grundfehler, von vornherein von einer nicht tragfähigen Basis ausgegangen zu sein. Indem sie die abstrakte Voraussetzung einer isolierten Subjektivität, gleichviel ob diese im einzelnen rationalistisch oder empiristisch gedacht oder in eine rationale und eine sensuale Seite aufgeteilt wurde, als allein a priori gesichert annahmen, konnten sie nur durch metaphysische Hypothesen und Konstruktionen zur Anerkennung einer äußeren Wirklichkeit gelangen, d. h. das Dasein einer Außenwelt wurde mehr und mehr problematisch, es wurde Sache eines bloßen Vernunftglaubens. Damit entstand jener Zustand, den Kant als den Skandal der Philosophie bezeichnete. Daß der Fortgang vom Erkenntnissubjekt zu den Realitäten nicht an Hand einer Analyse des Erlebnisbefundes dargestellt, sondern, wenn er überhaupt angenommen wurde, von der methodischen Voraussetzung des Solipsismus aus konstruiert wurde, rächte sich dadurch, daß von hier aus dieser Fortgang nur durch Trugschlüsse oder

77) G. S. VII, 5 f., 298 f.; VIII, 166 f.

durch die willkürliche Einführung postulierter Faktoren zustandekommen konnte, und das kritische Denken hatte leichtes Spiel, diese Mängel in solchen Konstruktionen aufzudecken. Dieses Ausgehen von einer solipsistischen Abstraktion, durch das der Realismus bereits im vorhinein in Frage gestellt sein würde, suchte Dilthey grundsätzlich zugunsten einer Beschreibung und Zergliederung der Lebenserfahrung zu überwinden.[1]) Auch die entschiedenste Skepsis kann, so sah er, nichts Entscheidendes gegen die Methode einer unbefangenen, vorbehaltlosen Aufgeschlossenheit für die Welt der Gegenstände vorbringen. Diese müssen von ihr zum mindesten als Daten des Erlebens und somit als innerlich erlebte Wirklichkeiten hingenommen und anerkannt werden, und darauf kommt es ja gerade an. Die Selbstbesinnung über die Tatsachen des Bewußtseins findet nun in ihm eine dem Selbst wesenhaft inhärierende Bezogenheit auf ein reales Anderes; nicht als allein dastehende Realität, sondern in einem ständigen Wechselverkehr mit der Welt des Nicht-Ich ist das Selbst da. Dieser Sachverhalt macht ein Urphänomen alles menschlichen Selbstbewußtseins aus. „Das Andere kann im Selbstbewußtsein so ursprünglich wie das Selbst als lebendige, wirksame Realität gegeben sein."[2]) Wie die Scholastik in ihre Definition des Individuums „Individuum est indivisum in se et divisum ab omnibus aliis" bereits das Moment des Übersichhinausweisens auf das Andere hineinverlegte, so stand es Dilthey als das Grundfaktum einer Erfahrungsanalyse fest: „Das Außereinander eines Selbst und eines ihm Äußeren ist als Erfahrungsbestand aufgezeigt, hinter welchen kein Denken zurückgehen kann."[3]) „Das Selbst ist nie ohne die Gegenständlichkeit, die uns äußere Wirklichkeit. Die Besinnung über das Selbst ist daher zugleich die über seinen Bezug zu einer äußeren Wirklichkeit und Ursprung und Recht der Bestimmungen über sie."[4]) „Selbst und Welt sind korrelat, . . .: Die Gegenständlichkeit ist das Korrelat des Selbst."[5]) „In der Totalität des Gemütes ist zugleich mit dem Ich ein Anderes, ein von ihm Unabhängiges gegeben: dem Willen, welchem es widersteht und der die Eindrücke nicht ändern kann, dem Gefühl, das von ihm leidet: unmittelbar also, nicht durch einen Schluß, sondern als Leben."[6]) Die Auseinandersetzung und der Verkehr mit diesem Anderen machen einen wesentlichen Bestandteil alles Menschenlebens aus. „Leben ist der Wirkungszusammenhang, der zwischen dem Selbst und seinem Milieu besteht."[7]) Jede Seite unserer seelischen Struktur zeigt solche Beziehungen zur Wirklichkeit. Im feststellenden Verhalten der Kenntnisnahme empfängt das menschliche Individuum von seiten der Wirklichkeit mannigfache Eindrücke und Einwirkungen, um dann die Wahrnehmungen,

1) G. S. V, LVI. 2) G. S. I, 401. 3) G. S. VIII, 16. 4) G. S. VIII, 39.
5) G. S. VIII, 17. 6) G. S. I, 395; vgl. auch V, LVIII.
7) G. S. VI, 304; vgl. auch G. S. V, 212; VIII, 16. „Es besteht eine beständige Wechselwirkung zwischen dem Selbst und dem Milieu äußerer Wirklichkeit, in dem es sich findet" (G. S. VI, 143). „Diese beständige Wechselwirkung zwischen dem Eigenleben und dem Milieu, in dem es atmet, leidet und handelt: das ist unser Leben" (G. S. VI, 95).

die es über sie gemacht hat, gedanklich weiter zu verarbeiten; es bleibt aber nicht beim Konstatieren der bloßen Vorhandenheit stehen, sondern es nimmt zugleich auch den Wertgehalt der Objekte und Sachverhalte in sich auf; durch die Rücksicht auf die so aufgefaßten Wertqualitäten regelt es schließlich seine Lebenspraxis, sein wollend-handelndes Verhalten zu den Dingen, indem es sich bald ihren Bewegungen anpaßt, bald verändernd in ihren Verlauf eingreift.[8]) Die so den gesamten Strukturzusammenhang des Lebens durchziehende Realkorrelation zwischen dem Selbst und dem Anderen, dem Ich und der Welt des Nicht-Ich bildet aber nur die allgemeinste Beziehungsweise des Lebens zur realen Gegenständlichkeit im ganzen. Erst wenn in deren Aufbau durch eine materiale Analyse die einzelnen Bestandteile aufgesucht werden, läßt sich der Lebensbezug zur Wirklichkeit in seinen verschiedenen Äußerungsformen genauer darstellen. — Die unterste Stufe in dieser Wirklichkeit macht die anorganische und die organische Natur, die leblose und die belebte Außenwelt aus. „Mit unserer Lebenseinheit zugleich ist uns eine Außenwelt gegeben, sind andere Lebenseinheiten vorhanden."[9]) Wir finden uns allenthalben umgeben von einer Welt der Dinge. „Mitten im Wechsel der seelischen Vorgänge ist nur das permanent, was die Form unseres bewußten Lebens selber ausmacht: Das Korrelatverhältnis des Selbst und der gegenständlichen Welt."[10]) „Unsere Lebenseinheit ist uns niemals für sich, immer nur in dem Verhältnis des Körpers zu anderen Objekten gegeben. Wir beziehen die Bilder, welche in der Wahrnehmung auftreten, auf Objekte, welche unabhängig von uns bestehen."[11]) — Über die Außenwelt der Natur breitet sich der große Zusammenhang der Menschenwelt, in den jede menschliche Lebenseinheit eingegliedert ist. Die Umwelt der menschlichen Gesellschaft, die ihre individuellen Einheiten zueinander in eine Beziehung von Wechselwirkung setzt, ist dem Einzelmenschen ebenso primär gegeben wie der Naturzusammenhang, auf dem sie sich aufbaut. „Leben ist der Zusammenhang der unter den Bedingungen der äußeren Welt bestehenden Wechselwirkungen zwischen Personen, aufgefaßt in der Unabhängigkeit dieses Zusammenhangs von den wechselnden Zeiten und Orten . . . Das Leben besteht in der Wechselwirkung der Lebenseinheiten."[12]) „In einem festen Beziehungssystem ist die Selbigkeit des Ich mit anderen Personen und den äußeren Gegenständen verbunden. Die Realität dieses Selbst, der fremden Personen, der Dinge um uns und die regelmäßigen Beziehungen zwischen ihnen bilden das Gerüst der Lebenserfahrung und des in ihr sich bildenden empirischen Bewußtseins. Das Ich, die Personen und die Sachen um uns können als die Faktoren des empirischen Bewußtseins bezeichnet werden, und es hat

8) G. S. VI, 63 f., 95, 143 und öfter. 9) G. S. I, XVIII.
10) G. S. V, 200. „Das Selbst ist nie ohne dies andere oder die Welt, in deren Widerstand es sich findet, in bezug auf welche jede Gefühlsbestimmtheit, jeder Triebzustand doch erst vorhanden ist" (G. S. VIII, 18).
11) G. S. VIII, 142. 12) G. S. VII, 228.

seinen Bestand in den Relationen dieser Faktoren zueinander."[13]) Auch in den Beziehungen des Einzelnen zu seinen Mitmenschen wirkt sich wie in denen zu den Objekten der Natur der seelische Strukturzusammenhang nach seinen verschiedenen Seiten hin aus. „Ich fasse im Leben andere Menschen und Sachen nicht nur auf als Wirklichkeiten, die mit mir und unter sich in ursächlichem Zusammenhang stehen: Lebensbezüge gehen von mir nach allen Seiten, ich verhalte mich zu Menschen und Dingen, nehme ihnen gegenüber Stellung, erfülle ihre Forderungen an mich und erwarte etwas von ihnen. Die einen beglücken mich, erweitern mein Dasein, vermehren meine Kraft, die anderen üben einen Druck auf mich und schränken mich ein."[14]) Über diese elementaren Bestandteile der allgemeinmenschlichen Gegenständlichkeit läßt sich zusammenfassend sagen: „Das empirische Bewußtsein enthält in sich das Bewußtsein der eigenen Lebendigkeit, die Gegenstände und ihre Beziehungen, welche dem Wahrnehmen gegeben sind, die in deren Koexistenz und Folge eingeordneten Personen, die im Vorgang des Verstehens gegeben sind. Im Erleben, Wahrnehmen und Verstehen sind uns eigene Lebenseinheit, Objekte und Personen originaliter gegeben. Alles Philosophieren ist nicht nur in diesem empirischen Bewußtsein gegründet, sondern es bleibt an dasselbe gebunden."[15]) — Nun sind aber diese Personen, mit denen das menschliche Individuum sich verbunden weiß, ihm nicht als atomistisch voneinander abgesonderte Wesen gegeben, sondern als solche, die selbst wieder untereinander in bestimmten Verhältnissen gegenseitiger Beziehungen stehen und sich durch diese zusammen mit ihm selbst zu ganzheitlichen sozialen Zusammenhängen und strukturierten Verbänden zusammenschließen. In diesen weiß es sich, verbunden mit seinen Mitmenschen, einem übergreifenden Gemeinschaftsleben als Glied eingeordnet.[16]) „Die Individuen existieren . . . nicht isoliert, sondern sie sind aufeinander bezogen in Familien, zusammengesetzten Verbänden, Nationen, Zeitaltern, schließlich der Menschheit selbst."[17]) Damit erweitert sich der Umkreis der Lebensbezüge des Einzelmenschen zu einem Daseinsverhältnis zum Universalzusammenhang der geistig-geschichtlich-gesellschaftlichen Weltganzheit, der der Einzelne in einer durch die Wurzeln seiner Existenz vermittelten Teilhabe angehört. „Das Leben hat in jeder Gestalt eine innere Beziehung als Teil zum Ganzen."[18]) „In dem Verhältnisse des Einzelnen zu der Gesamtheit, in welcher er sich entwickelt und auf die er zurückwirkt, liegt der Schwerpunkt der Biographie wie des Lebens selber."[19]) Und wie zu den Systemen der Organisation zu sozialen Gebilden, so steht das Einzelleben auch zu den im gesellschaftlichen Ganzen enthaltenen geistigen Gleichförmigkeiten wie etwa zu Wissenschaft, Politik, Sitte, Religion,

13) Typ. d. W. 9.
14) Typ. d. W. 7; vgl. auch Erlebn. u. Dichtg. 177 f. u. G. S. I, 38; V, LIX; VII, 228 f.
15) G. S. VIII, 141. 16) G. S. V, XV f. 17) G. S. V, 341.
18) G. S. VII, 243 f.
19) Leben Schls. S. XV; vgl. auch G. S. V, 63; VII, 246 ff., 252, 277 f.

Kunst, Recht u. a. als zu Zwecksystemen und Wirkungszusammenhängen der Kultur in innerer Beziehung, es nimmt durch sie teil am geistigen Leben der Menschheit und empfängt die Möglichkeit zur Aneignung und Verwertung ihrer geschichtlich überlieferten geistigen Erbgüter. So sieht sich das Individuum durch Erziehung, geistige Ausbildung, Stellungnahme zu den großen Geistesmächten der Tradition, deren Einflüsse ihm aus tausend Quellen zuströmen, durch positives schöpferisches oder zum mindesten nachschaffendes berufliches Wirken und Mitarbeiten an der Bewältigung der in jeder Gesellschaft bestehenden großen Aufgaben von allen Seiten hineingetaucht in das Kulturleben der Menschheit, wie es geschichtlich geworden ist, in das menschliche Universum der geistig-geschichtlich-gesellschaftlichen Welt. Von überall her fließen solche Kanäle, die dem Einzelmenschen geistige Nahrung zuführen und kulturelle Wechselwirkung so allererst möglich machen. Hier wird erst voll verständlich, wieso „das Individuum ein Kreuzungspunkt der verschiedenen Systeme dieser Wechselwirkungen ist, in bewußter Willensrichtung und Handlung auf die Einwirkungen derselben reagierend.“ [20]) „Das Leben enthält die Beziehung zwischen den Individuen und dem Ganzen als dynamisches Verhältnis. Dies Verhältnis ist in seinem ganzen Inhalt Gegenstand der Anthropologie.“ [21]) Nun ist es freilich wahr, daß nicht alle menschlichen Individuen sich in gleicher Weise empfänglich zeigen für das geistige und gesellschaftliche Leben ihrer Zeit. Aber auch solche Menschen, in denen geistig-gesellschaftliche Werte und Kulturbewegungen keine innere Resonanz zu finden scheinen, können doch ein Minimum kultureller Beeinflussung durch die Gemeinschaft, der sie angehören, nicht von sich abstreifen, sie können sich den von ihrer sozialen Umgebung ausgehenden Einwirkungen niemals ganz entziehen. Jedoch nur in den wirklich großen und bedeutenden Individuen der Geistesgeschichte, die nicht nur durch den eigenen inneren Reichtum, sondern außerdem durch die Gunst des äußeren Lebensschicksals begünstigt werden, treffen alle wesentlicheren Fäden des menschlichen Kulturlebens zusammen und verflechten sich zu zeitlos bedeutsamen Geweben. In diesen Gebilden, deren Gesamtheit den Inbegriff der Selbstobjektivationen der geistigen Welt bildet, kommt die Geschichte zu einem universalen Bewußtsein ihrer selbst, und so sind die schöpferischen Individuen vermöge ihres Kontaktes mit dem Ganzen gewissermaßen die glänzenden Konzentrationspunkte, an denen das Geistesleben in seiner Mannigfaltigkeit, Gewalt und Größe aufleuchtet. „Das bedeutende Individuum ist nicht nur der Grundkörper der Geschichte, sondern in gewissem Verstande die höchste Realität derselben. Ja, während alle Natur nur Erscheinung und Gewand eines Unerfahrbaren ist, erfahren wir hier allein Wirklichkeit in vollem Sinne, von innen gesehen: nicht gesehen, sondern erlebt.“ [22]) In einer solchen Absicht auf Wirklichkeitserfahrung schrieb Dilthey seine großen biographi-

20) G. S. V, 63. 21) G. S. V, LIII. 22) G. S. V, 10 f.

schen Werke, das Leben Schleiermachers und die Jugendgeschichte Hegels; in ihnen stellte er das für die gewaltigen geistigen und sozialen Bewegungen der Zeit sich öffnende Individuum dar, wie es in ihnen steht, ihre Gedanken- und Lebensfülle in sich aufnimmt und selbständig verarbeitet und wie dann die Knospe sich zur Blüte entfaltet und sich schließlich zu reifen Gestaltungen weiterentwickelt. „In dem beständigen Untergrund, aus dem die differenzierten Leistungen sich erheben, gibt es nichts, das nicht einen Lebensbezug des Ich enthielte."[23]) „Leben ist die Fülle, die Mannigfaltigkeit, die Wechselwirkung des in allen Verhältnissen, in denen Individuen stehen, Gleichförmigen, was diese Individuen erleben. Es ist seinem Stoffe nach eins mit der Geschichte."[24]) So ist denn der Zusammenhang zwischen den Einzelmenschen und dem geistig-geschichtlich-gesellschaftlichen Ganzen des Lebens eine der großen zentralen Tatsachen des Lebens. Von der Analyse des Einzelerlebnisses sah sich Dilthey „auf die hohe See der Menschheit fortgetrieben".[25]) — Ein dritter Lebensbezug, aus „der Anschauung des Unendlichen"[26]) erwachsend, ist es schließlich, der im Menschenleben angetroffen werden kann: der religiöse Verkehr mit der Gottheit, mit „dem Unsichtbaren", wie Dilthey sie nannte.[27]) Über die Natur dieses Unsichtbaren hat Dilthey sich nicht näher ausgesprochen, abgesehen davon, daß er es sich (etwa nach Art des Panentheismus) als ein Welt- und Lebensimmanentes, zugleich aber auch über Welt und Leben Hinausragendes dachte.[28]) „Das Unsichtbare ist als im Leben selbst über ihm und in ihm wirkend."[29]) Den Zugang zu dieser Welt des sich offenbarenden Unsichtbaren sah Dilthey allein in der inneren religiösen Erfahrung, die auch durch die exakteste Naturforschung nicht widerlegt und in ihrer Existenz zerstört werden kann. „Es liegt hinter dem, was nach Regeln verändert werden kann, ein dunkler Kern von Wirklichkeit, aus dem Entscheidungen über Leben und Tod . . . hervorbrechen."[30]) Da nun aber die Inhalte der religiösen Erfahrung nach Dilthey nicht jedem Einzelmenschen zugänglich sind und sie nicht als allgemeinmenschliche Bewußtseinstatsachen gelten können, so können sie nicht zu allgemeingültiger und allgemeinverbindlicher Darstellung gebracht werden; jeder Versuch, in einem wissenschaftlich-metaphysischen oder dogmatischen System das in ihnen Gemeinte dem Weltzusammenhange einzuordnen, bedeutet nach ihm eine bloße Projektion des eigenen religiösen Erlebnisses der Independenz des Willens vom Naturzusammenhang in die Weltganzheit, die außerdem noch zu unlösbaren Antinomien führe.[31]) Wenn Dilthey demnach auch von solchen Erwägungen aus den religiösen Inhalten das Recht ihres Allgemeingültigkeitsanspruches bestreiten zu müssen glaubte, so erkannte er doch in der religiösen Erlebnisweise einen wichtigen Bestandteil des menschlichen Lebens an. „Die

23) G. S. VII, 131. 24) G. S. VII, 256. 25) G. S. V, LXXXIX.
26) G. S. VIII, 144. 27) G. S. V, XXVIII, 382, 387.
28) G. S. V, XXIV ff., CXII, CXVI; VIII, 192. 29) G. S. VII, 266.
30) G. S. VIII, 142; vgl. auch 29, 44, 145. 31) G. S. V, 378, 382, 389 f.

volle, wirkliche Intelligenz hat . . . auch in sich die Religion oder Metaphysik oder das Unbedingte als eine Seite ihrer Wirklichkeit, und ohne diese ist sie nie wirklich und nie wirksam."[32]) Und zwar liegt im religiösen Verhalten nicht nur ein Überzeugtsein vom Vorhandensein transzendenter Realitäten, sondern immer auch ein Bemühen, diese Überzeugungen auf die Lebensgestaltung zurückwirken zu lassen.[33]) Dilthey selbst vermochte, wie er freimütig gestand, seine Angaben über Dinge der Religion nicht aus eigenen Erlebnissen und aus innerem unmittelbarem Verhältnis zu den religiösen Gegenständlichkeiten zu entnehmen, er schöpfte sie vielmehr mangels eigener Erfahrungen aus einer nacherlebenden Analyse bereits vorliegender Urkunden über religiöse Tatbestände, und durch eine Vertiefung in solche Urkunden suchte er verstehend und sich hineinlebend zu ersetzen, was dem eigenen ursprünglichen Erleben zu realisieren versagt blieb.[34]) — Für alles philosophische Streben gilt nun, daß die in fundamentalen Erfahrungsdaten primär gegebenen Bestandteile der Gegenstandswelt des Lebens in ihrer Ordnung und ihrem Aufbau gleichsam axiomatisch zugrundezulegen sind und sonach nicht erst durch ein konstruierendes Verfahren, dessen sie wegen ihrer Erlebbarkeit nicht bedürfen, gedanklich erzeugt zu werden brauchen. „Die Beziehungspunkte, durch welche das unmittelbare Bewußtsein konstruiert, das Selbst, die Welt, die Gottheit findet die Philosophie bereits vor. Die so konstruierten Vorstellungsmassen haben bereits eine Ordnung, wenn sie auftritt. Nicht sie konstruiert, sondern sie findet die in der Totalität unseres Selbst erzeugte Artikulation vor."[35]) „Und welche Prozeduren das philosophische Denken auch vornehmen mag, in denen es von den einzelnen Faktoren oder ihren Beziehungen abstrahiert: sie bleiben die bestimmenden Voraussetzungen des Lebens selbst, unzerstörbar wie dieses und durch kein Denken veränderlich, da sie in den Lebenserfahrungen unzähliger Geschlechter gegründet sind."[36])

Alles, was die philosophische Besinnung über solchen Aufweis des gegenständlich Vorgefundenen hinaus noch leisten kann, besteht darin, analysierend und explizierend in reflektierendem Nachdenken sich die Gegebenheitsweisen der elementaren Gegenständlichkeiten zum Bewußtsein zu bringen; die einfache Feststellung, etwas finde sich im Bewußtsein, und zwar in der innerlich erlebten Erfahrung vor, läßt immer noch Raum für den Versuch einer genaueren Untersuchung des Vorganges, in dem eine Realität im Erleben auftritt. Was zunächst die Art der Erfassung des Selbst angeht, so muß sie infolge des Korrelationsverhältnisses, in dem dieses zur Wirklichkeit des Anderen steht, sich aus der Erfassungsart ergeben, in der die Realität dieses Anderen gegeben ist. — Die Aufgabe, die Gegebenheitsweise des Anderen zu erforschen, spezialisiert sich an erster Stelle, entsprechend dem Aufbau der Gegenstandswelt, in die einer Ana-

32) G. S. VIII, 176. 33) G. S. V, 382; VIII, 169.
34) G. S. VII, 215 f.; VIII, 231.
35) G. S. VIII, 176; vgl. auch G. S. V, 133; VIII, 141. 36) Typ. d. W. 9.

lyse des Erlebens der Außenwelt. Diltheys Ausgang vom Erleben, in dem immer die Totalität des Menschen, also der kognitiv-emotionale Gesamtzusammenhang des Seelenlebens wirksam ist, bedeutete zunächst in negativer Hinsicht die entschiedene Abwehr jeder Theorie, die die Realität der Außenwelt auf dem Wege eines von bloßen Ideen des Denksubjektes ausgehenden Verfahrens gewinnen möchte. In einem 1886 an den Grafen Yorck gerichteten Schreiben kennzeichnete Dilthey diesen Standpunkt, den er zu überwinden beabsichtigte, mit den Worten: „Überkommen ist seit der Erkenntnistheorie des 18. Jahrhunderts: die Existenz der Außenwelt soll von dem Ich aus erreicht werden. Seit Descartes ist man am Brückenschlagen. Existenz der Außenwelt wird als eine jenseitige Tatsächlichkeit betrachtet, getrennt vom Ich und dessen Vorstellungen. Verkettung aus Vorstellungen soll sie erreichen."[37]) Nun lag es Dilthey vollkommen fern, die Beteiligung des Denkens in unserer Beziehung zur Welt in Abrede zu stellen; im Gegenteil, auch ihm ist das Denken zum mindesten in der Form des schlichten Bewußtseins der unverabschiedbare Begleiter in all dem, was wir wirklich verantwortlich tun. Wie jedoch unser Erlebnisverhältnis zur Welt durch unser ganzes, auch und besonders von Gefühls- und Willensantrieben durchzogenes Leben getragen wird, so muß sich auch das Enthaltensein aller nicht rein gedanklichen Lebensfunktionen in ihm aufzeigen lassen. Und wie es Dilthey weiterhin daran gelegen war, überall im Seelenleben den dynamisch-aktivistischen Untergrund geheimer Strebungen und Wollungen aufzusuchen, so deckte er auch in den Akten des vorstellenden Verhaltens das treibende, impulsgebende und Widerstand erfahrende Moment auf.[38]) Von einem rein ideellen, transzendental abgelösten Denken aus würde man immer nur zum Begriff, zur Kategorie der Außenweltsrealität gelangen, nicht aber zu ihr selbst, zur erlebten Gewißheit darüber, daß diesem Begriff nun auch eine Wirklichkeit entspreche; das im Erleben tätige Denken kann eine solche Gewißheit erst erreichen. „Dem bloßen Vorstellen bleibt die Außenwelt immer Phänomen, dagegen in unserem ganzen wollend fühlend vorstellenden Wesen ist uns mit unserem Selbst zugleich und so sicher als dieses äußere Wirklichkeit (d. h. ein von uns unabhängiges anderes, ganz abgesehen von seinen räumlichen Bestimmungen) gegeben; sonach als Leben, nicht als bloßes Vorstellen. Wir wissen von dieser Außenwelt nicht kraft eines Schlusses von Wirkungen auf Ursachen oder eines diesem Schluß entsprechenden Vorganges, vielmehr sind diese Vorstellungen von Wirkung und Ursache selber nur Abstraktionen aus dem Leben unseres Willens."[39]) „Die Realität der Außenwelt ist nicht aus den Datis des Bewußtseins erschlossen, d. h. durch bloße Denkvorgänge abgeleitet."[40]) In einer eigenen Abhandlung, den „Beiträgen zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht"[41]), aber

37) Briefwechsel 55, vgl. auch G. S. V, 126 f.; VIII, 186 f.
38) G. S. V, 96, 131. 39) G. S. I, XVIII. 40) G. S. V, 104.
41) 1890 erstmalig erschienen, G. S. V, 90—138.

auch an vielen anderen Stellen in den Gesammelten Schriften hat Dilthey das Problem der Realitätsgegebenheit in Angriff genommen. Die dieser Schrift zugrunde liegende Absicht drückte er in dem Satze aus: „Ich möchte . . . über die Annahme hinauskommen, daß die Realität der Außenwelt nur den Wert einer Hypothese hat".[42]) Nicht ein Gedankenzusammenhang apriorischer Kategorien kann uns dieser Realität versichern, da solche Kategorien (wie etwa Substanz, Außenwelt, Zeit, Ursächlichkeit, Wirkung, Freiheit, Realität u. a.) selbst nur durch Vorgänge von Abstraktion auf Grund von Seiten und Beziehungen an unserem lebendigen Verhalten gebildet sind und infolgedessen nur begriffliche Symbole für diese von der Totalität aller Seelenkräfte unseres Wesens getragenen Erlebnisformen darstellen.[43]) „Leben ist das erste und immer Gegenwärtige, die Abstraktionen des Erkennens sind das zweite und beziehen sich nur auf das Leben."[44]) „Unter diesen Lebenserfahrungen, welche die Realität der Außenwelt und meine Beziehungen zu ihr begründen, sind die wichtigsten, daß sie mein Dasein einschränken, einen Druck auf es üben, den ich nicht beseitigen kann, daß sie meine Intentionen auf eine unerwartete und nicht zu ändernde Art hemmen."[45]) „Der Kern der Unterscheidung eines Ich von realen Gegenständen ist das Verhältnis von Impuls und Hemmung der Intention, von Wille und Widerstand."[46]) „In dem Widerstand, in dem Druck der Außenwelt, gegen welche unsere Intentionen und unsere äußeren Handlungen vergebens ankämpfen, erfahren wir die unabhängige Realität dessen, von welchem diese Wirkungen ausgehen."[47]) Gewiß ist durch eine Analyse der Erfahrungen von Willensantrieb und Willenshemmung, von Wirkung und Rückwirkung, von Impulsgebung und Widerstand nicht unser ganzes Lebensverhältnis zur äußeren Wirklichkeit ausgeschöpft. „Was in der Totalität der Gemütskräfte gegeben ist, das kann nie von der Intelligenz ganz aufgeklärt werden."[48]) Aber Dilthey griff aus dem Ganzen des Welterlebens gerade das Moment der in der Willenshandlung gegebenen Widerstandserfahrung heraus, da es sowohl den dynamisch-aktivistischen Realitätskern des Eigenlebens berührt[49]) als auch zugleich den Realitätscharakter der Außenwelt mit besonders überzeugender Eindruckskraft dem Menschen zum Bewußtsein bringt. Die Widerstandserfahrung beweist, daß die Außenwelt mehr ist als ein bloßes Vorstellungsgebilde; sie zwingt den Handelnden dazu, die Realität dieser Welt bei seinen Plänen in Rechnung zu stellen und stets im Auge zu behalten. „Das Objekt ist nicht durch das Denken in das Leere hinein konstruiert, sondern hat an dem Erlebnis des Willens sein eigenes Leben und seinen selbständigen Kern."[50]) „Der ganze Sinn der

42) G. S. V, 95.
43) G. S. I, XVIII, 400 f.; V, 125, 134, 170; VII, 153 ff., 203; VIII, 176, 185 ff., 257, 260 f.
44) G. S. I, 148. 45) Typ. d. W. 9.
46) G. S. V, 131; vgl. auch G. S. VII, 332. 47) G. S. VIII, 142.
48) G. S. I, 401. 49) G. S. V, 98, 373 und öfter.
50) G. S. V, 133. „Nicht Denkvorgänge führen hierzu, die Erfahrung der Hemmung der Intention, der Druck der Außenwelt, also die Beziehung von Impuls

Worte Selbst und Anderes, Ich und die Welt, Unterscheidung des Selbst von der Außenwelt liegt in den Erfahrungen unseres Willens und der mit ihm verbundenen Gefühle. Alle Empfindungen und Denkprozesse umkleiden gleichsam nur diese Erfahrungen."[51]) „Impuls, willkürliche Bewegung, Druck, Widerstand, Hemmung, Eintreten des Nichterwarteten, Versagen des Gewollten und Verdrängbarkeit des Widrigen, Nichteintreten des Erwarteten bilden überall gleichsam die Innenseite des Zusammenhangs unserer Wahrnehmungen, Vorstellungen und Denkvorgänge."[52]) So großen Nachdruck nun Dilthey einerseits auf die Willenserfahrungen von Impuls und Widerstand legte, so übersah er anderseits doch, wie diese Darlegungen zeigen, keineswegs die Wirksamkeit von Denkprozessen im Realitätserleben. Das einfache Vollziehen einer äußeren Bewegung, mag sie willkürlich oder unwillkürlich sein, führt noch nicht zu der körperlichen Berührung mit dem realen Gegenstand — sie könnte ja zum Beispiel ins Leere treffen —, sondern es bedarf eines Aufeinanderprallens, eines Zusammenstoßes der Willensintention mit einem Widerstehenden, um uns von dem Dasein äußerer Gegenstände in Kenntnis zu setzen. Dieses Zusammentreffen des Selbst mit einer äußeren Realität kann sich aber nur dadurch dem Bewußtsein ankündigen, daß es ihm durch vermittelnde Denkprozesse zugeleitet wird.[53]) Demnach kann der Wille nicht zur Realität vordringen ohne die Mitwirkung des Denkens, das in seiner Vermittlerrolle dem Bewußtsein die Kunde von dem Vorhandensein eines Hindernisses zuträgt; der „in Trieb, Wille und Gefühl gegebene Zusammenhang des Lebens, aus dem der Glaube an die Außenwelt zu erklären ist, ist durch Prozesse, die Denkvorgängen äquivalent sind, vermittelt"[54]). Die Unentbehrlichkeit eines vermittelnden Denkens für die Kenntnis der Daten des Willenslebens betonte Dilthey vor allem gegenüber der schottischen Schule, Jacobi und einigen französischen Forschern des ausgehenden 18. und des beginnenden 19. Jahrhunderts — er bezeichnete die durch sie vertretene philosophische Denkrichtung als „intuitionistische Schule"[55]) —, denen er vorwarf, diesen Sachverhalt nicht beachtet zu haben. „Die Behauptung von der Unmittelbarkeit der Realitätserfahrung entspringt nur dem Mangel gründlicher psychologischer Analyse."[56]) Um Diltheys Bedenken gegen die Übertragung des Begriffes der „unmittelbaren Gegebenheit" auf das Erleben der Außenwelt richtig zu würdigen, muß die doppelte Bedeutung

---

und Widerstand hat die Sonderung eines Eigenlebens und einer Außenwelt zur Folge" (G. S. VIII, 187).

51) G. S. V, 130. „Die äußere Wirklichkeit ist in der Totalität unseres Selbstbewußtseins nicht als bloßes Phänomen gegeben, sondern als Wirklichkeit, indem sie wirkt, dem Willen widersteht und dem Gefühl in Lust und Wehe da ist. In dem Willensanstoß und Willenswiderstand werden wir innerhalb unseres Vorstellungszusammenhanges eines Selbst inne und gesondert von ihm eines Anderen" (G. S. I, 368; vgl. auch G. S. I, XVIII, 395; V, 5 f., 95, 137 f.; VII, 34 f., 42, 322 f., 334). 52) G. S. V, 131. 53) G. S. V, 98, 104.

54) G. S. V, 95. 55) G. S. V, 97, 127. 56) G. S. V, 128.

berücksichtigt werden, in der Dilthey ihn verstand. Soll dieser Begriff nicht mehr besagen als das Freisein von allen Operationen des diskursiven, in den Wissenschaften geübten Denkens, das Enthaltensein in der Lebenserfahrung im Gegensatz zu den erst durch bloße Schlußfolgerungen zustande gekommenen Denkergebnissen, so ist er nach Dilthey auf die Realitätserfahrung anwendbar.[57]) In diesem Sinne der Entbundenheit von dem Verfahren eines von abstrakten logischen Kategorien ausgehenden Denkens ist z. B. auch der Befund der äußeren Anschauung und der der inneren Wahrnehmung als unmittelbar gegeben zu bezeichnen.[58]) Soll aber der Begriff des Unmittelbaren den Ausschluß alles vermittelnden Denkens überhaupt bedeuten, also nicht nur die Abwehr des transzendentalen oder des logisch deduzierenden Verfahrens, so ist er als eine Bezeichnung für die Realitätserfahrung abzulehnen, da diese nach Dilthey ja nur durch eine Mitteilung des Denkens über das Gehemmtwerden der äußeren Willensbewegungen ermöglicht wird.[59]) Unmittelbarkeit also, als Freiheit von gedanklichen Operationen schlechthin genommen, findet sich weiterhin in keinem einzigen Wahrnehmungsakte[60]); nur für das nicht reflektierend beobachtete Erleben, und auch hier nur mit Vorbehalten, scheint Dilthey diesen zweiten Sinn des Unmittelbarkeitsbegriffes angenommen zu haben.[61]) Soweit demnach mit gedanklicher Vermittlung die Wirksamkeit des undispensablen „elementaren" oder „schweigenden" Denkens gemeint ist, kann man von einer universalen Herrschaft des Logischen sprechen, die jedoch dem in seiner Reichweite begrenzten „diskursiven" Denken nicht eigen ist. Dieses „schweigende" Denken ist im bewußten Leben des Menschen allgegenwärtig, da es letztlich zusammenfällt mit dem wahrnehmenden Verhalten überhaupt. In diesem Zusammenhange sind auch Diltheys Lehren von der „Intellektualität der äußeren und der inneren Wahrnehmung" wie auch von der logischen Vermittlung der Willenserfahrungen zu verstehen.[62]) Dilthey trennte sich zwar durch seine Anschauungen über die Stellung des „schweigenden" Denkens von Lotzes Ansicht, wir lebten auch diskursiv; er ging aber mit ihm eins in der Abwehr der intuitionistischen Lehre von einer nicht gedanklichen Unmittelbarkeit, ohne daß ihm jedoch die Annahme der Vermittlung durch das schweigende Denken zugleich die einer Zerstörung des Objektivitätsgehaltes der inneren Erfahrung bedeutet hätte.[63]) Da Dilthey den Begriff des Unmittelbaren (und entsprechend den des Intuitiven) nicht in einem einheitlichen Sinne verwandte, so ist jedesmal, wenn er auftritt, darauf zu achten, in welcher Bedeutung er in dem betreffenden Zusammenhange

---

57) G. S. I, 395; V, 104, 128.

58) G. S. I, 20, 394 f.; V, LXXX; VII, 26. Daß dagegen der äußeren Wahrnehmung im Gegensatz zur inneren wegen ihrer Vermittlung durch die Sinne in dieser Hinsicht der Unmittelbarkeitscharakter abzusprechen ist, dazu vgl. G. S. V, 169 f. 59) G. S. V, 104, 127 f., 131.

60) G. S. I, 420; V, LXXIX f., LXXXVI f., 5, 85, 354; VII, 194 f.; VIII, 145 f.

61) G. S. VI, 314; VII, 194 ff. 62) G. S. V, 172, 182. 63) G. S. V, LXII f.

zu verstehen ist. Wenn Dilthey ihn als Bezeichnung für die Gegebenheitsweise der realen Außenwelt ablehnte, so legte er immer seine zweite Bedeutung zugrunde, in der er den Ausschluß der Mitwirkung des Denkens überhaupt besagt. Die Prädizierung des in dieser zweiten Bedeutung verstandenen Begriffes des Unmittelbaren an das Realitätserleben beruht auf einem Schein, einer Täuschung. „Wir konnten den Ursprung dieses Scheines aufdecken; die Widerstandserfahrung nämlich entsteht zwar in einem zusammengesetzten Vorgang, aber tritt dann in unserem Bewußtsein nachträglich als ein Einfaches auf.“[64]) „Ein Ergebnis der Erfahrung kann . . . hier mit dem Charakter von Unmittelbarkeit auftreten.“[65]) Dem Schlußergebnis einer erlittenen Widerstandserfahrung kann ja die Tatsache nicht mehr angesehen werden, daß es durch Denkprozesse vermittelt worden ist. Gewiß ist im ganzen Verlauf des Realitätserlebnisses von einer Einwirkung des in Begriffen verfestigten diskursiven Denkens nichts zu bemerken; das schließt aber nicht aus, daß andere Formen des Denkens an seiner Konstituierung beteiligt gewesen sind. Die Ausschaltung von Deduktion und Diskursivität ist ja nicht gleichzusetzen mit dem Ausschluß gedanklicher Vermittlung überhaupt. Die Vermittlung durch das schweigende Denken besitzt anderseits aber nicht die Form eines Kausalschlusses. Denn entweder kommt der Realitätscharakter der Wirkung zu; das Wissen um ihn ist aber nur möglich unter der Bedingung eines gleichzeitigen Wissens um die reale Seinsweise der Ursache infolge der Korrelativität, in der Ursache und Wirkung zueinander stehen, und dann fragt sich, was über dieses Ausgangswissen hinaus noch erschlossen werden soll. Oder der Realitätscharakter kommt der Wirkung nicht zu, und dann führt von ihr auch kein Weg zu einer realen Ursache.[66]) Wenn nun auch nach Dilthey das Verfahren des Kausalschlusses nicht zur Realität hinzuführen vermag, so dachte er sich doch den Prozeß des schweigenden Denkens als eine allgemeine Art von unbewußtem Schließen.[67]) Zwar ist durch diese von Helmholtz übernommene Theorie der unbewußten Schlüsse — vor allem Max Scheler hat in seinem Aufsatz über das Realitätsproblem[67a]) an ihr eine beachtenswerte Kritik geübt — die Rolle, die das Lebensdenken in der Realitätserfahrung spielt, nur unvollkommen bestimmt; aber die Tatsache, daß Dilthey sie verwertete, zeigt, wie sorgsam er darauf bedacht war, die „Intellektualität“ der inneren Erfahrung und insbesondere des Realitätserlebens zu sichern und auf diese Weise auch vor dem Forum der kritischen Vernunft das Recht und die Verbindlichkeit der Überzeugung vom Dasein einer äußeren Wirklichkeit zu erweisen.[68]) — Was das Ganze der ausführlichen Darlegungen Diltheys über die Realitätsgegebenheit angeht, so besitzen sie gegenwärtig, nachdem die Übermacht des erkenntnistheoretischen Idealismus gebrochen ist, wohl nicht mehr das Interesse, das sie am Ende des 19. Jahrhunderts verdient hätten. Das

64) G. S. V, 127. 65) G. S. V, 104. 66) G. S. I, XVIII; V, LVI, 104.
67) G. S. I, 118; V, 93; VIII, 145 f.
67a) Die Wissensformen und die Gesellschaft S. 457 ff. 68) G. S. V, 128.

heutige philosophische Denken beginnt mehr und mehr einzusehen, daß das Wissen um reales Dasein gleichsam eine Mitgift des in der Welt lebenden vernunftbegabten Lebens selber ist, daß es also einer besonderen Demonstration des Realen gar nicht mehr bedürfe. Damit würde in der Tat der sog. „Skandal der Philosophie" ein für allemal aus der Welt geschafft sein.[69]) Vielleicht hat Dilthey gegen Ende seines Lebens (1910) diesen Tatbestand der realen Apriorität des Wirklichkeitsbewußtseins erkannt, ohne jedoch in jeder Hinsicht aus ihm die volle Konsequenz für seine philosophischen Darlegungen gezogen zu haben, wenn er schrieb: „Wir sind selber Natur, und die Natur wirkt in uns."[70])

Die Frage, wie uns das Dasein von Mitmenschen, von fremden Personen, gegeben sein, behandelte Dilthey in der ersten, das letzte Drittel des 19. Jahrhunderts umfassenden Periode seiner philosophischen Entwicklung in engem Zusammenhang mit seiner Theorie der Naturerkenntnis. Daß er in dieser Zeit noch ganz im Banne der Transpositions- oder Projektionstheorie hinsichtlich der Gegebenheitsweise des Fremdseelischen blieb, lag ganz in den Konsequenzen seiner phänomenalistischen Ideen über die äußere Sinneswahrnehmung. Ist nämlich für unser rezeptives Vorstellen die uns umgebende äußere Natur eine bloße Anhäufung von Sinnesphänomenen, so können geistige, personale Wirklichkeiten nur dadurch in sie eindringen, daß wir sie aus unserem eigenen Seelenleben durch eine Vervielfältigung unseres Inneren in sie hineinverpflanzen. „In der Außenwelt sind geistige Tatsachen und geistige Wesen kraft eines Vorganges von Übertragung unseres Inneren in dieselbe da; wie das geblendete Auge, das in die Sonne geblickt hat, ihr Bild in den verschiedensten Farben, an den verschiedensten Stellen im Raum wiederholt: so vervielfältigt unsere Auffassung das Bild unseres Innenlebens und versetzt es in mannigfachen Abwandlungen an verschiedene Stellen des uns umgebenden Naturganzen; dieser Vorgang läßt sich aber logisch als ein Analogieschluß von diesem originaliter uns allein gegebenen Innenleben, vermittels der Vorstellungen von den mit ihm verketteten Äußerungen auf ein verwandten Erscheinungen der Außenwelt entsprechend Verwandtes, zugrunde Liegendes darstellen und rechtfertigen."[71]) Dementsprechend konnte Dilthey auch in der bestimmten metaphysischen Systemen zugrundeliegenden Auffassung der Natur als eines irgendwie lebendigen Ganzen nur eine Art von Anthropomorphisierung erblicken, „nur ein poetisches Spiel analogischen Vorstellens"[72]); dem liegt offenbar der Gedanke zugrunde, daß uns zunächst nur sinn- und leblose äußere Sinnesphänomene gegeben seien, die wir erst nachträglich durch ein Verfahren der „Belebung der Empfindungsaggregate" zum Leben erweckten, um sie uns verständlich zu machen.[73]) „Fremdes Dasein . . . ist uns zunächst nur in Sinnestatsachen, in Gebärden,

69) Vgl. neben dem oben zitierten Aufsatz M. Schelers vor allem M. Heidegger, „Sein und Zeit" S. 205ff. 70) G. S. VII, 80. 71) G. S. I, 20f.
72) G. S. I, 396f. 73) G. S. VI, 175; vgl. auch G. S. V, 125.

Lauten und Handlungen von außen gegeben."[74]) Wäre Dilthey bei diesen Versuchen einer logischen Interpretation unserer Überzeugung von der Existenz unserer Mitmenschen als bei dem Letzterreichbaren stehengeblieben, so würde damit eine völlige Subjektivierung unseres Bewußtseins vom Fremdseelischen gegeben sein. Wenn wir nämlich den äußeren Phänomenen Bilder unseres eigenen Selbst unterlegen, wenn wir Vervielfältigungen unseres Ich auf Grund von Ähnlichkeitserwägungen in mannigfachen Schattierungen bald hier, bald dort in die Außenwelt hineinschauen, so kann es sich bei all dem noch um lauter bloß intramentale Abläufe innerhalb eines solipsistisch gedachten Einzelindividuums handeln; denn wie die Daten der Sinne auch nach ihrer Formung durch den Verstand nach Dilthey einen rein phänomenalen Zusammenhang bilden (erst die Daten des Willenslebens geben uns ja Anlaß, über den Phänomenalismus hinaus zum Realismus fortzuschreiten), so könnte auch das den Sinnesphänomenen supponierte Personhafte, Geistige ein bloß Hinzugedachtes, gedanklich Hineinprojiziertes sein, dem nichts Wirkliches entspricht. Es kommt eben alles darauf an, zu untersuchen, falls überhaupt ein solches Übertragen und Projizieren wirklich stattfindet (quaestio facti), was uns eigentlich zur Behauptung des Realitätscharakters des so Hinausprojizierten innerlich berechtigt (quaestio iuris). Daß uns die fremden Personen auch als Realitäten entgegentreten, ist durch die bloße Feststellung der Ähnlichkeit der an ihnen beobachtbaren äußeren Phänomene mit den an uns auftretenden und durch den faktischen Vollzug der Innerlichkeitsübertragung offenbar noch nicht analytisch gegeben, ganz abgesehen davon, daß Analogieschlüsse in den meisten Fällen, wenn nicht gar immer nur die logischen Ausdrucksformen für bloße Vermutungen und Wahrscheinlichkeiten sind. Zwar ist der terminus a quo dieses Übertragungsvorganges in der inneren Erfahrung als Realität erlebbar; damit ist aber die reale Seinsweise des terminus ad quem noch nicht sichergestellt, und zwar so lange noch nicht, als nicht auch für ihn die Erlebbarkeit des Realitätscharakters erwiesen ist. Erst allmählich hat sich in Dilthey die Einsicht herausgebildet, daß mit der bloßen Annahme einer Projektion noch nicht die letzte logische und psychologische Bedingung für die Möglichkeit der Erfahrung des Daseins anderer Personen aufgezeigt ist. Noch im letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts dachte er sich die Auffassung mitmenschlichen Daseins als eine auf Grund von Analogieschlüssen zustandegekommene „Transposition der inneren Welt in einen fremden Körper"[75]), als ein „Hineinverlegen"[76]), als eine „Ergänzung äußerer fremder Sinnestatsachen durch innere Lebendigkeit"[77]), „gleichsam als eine Erweiterung oder Projektion des eigenen Lebensbefundes"[78]); ja, noch bis an sein Lebensende verwandte Dilthey den Transpositionsbegriff zur Bezeichnung der Gegebenheitsweise des Fremdseelischen.[79]) Jedoch

74) G. S. V, 318.
75) G. S. V, 246; vgl. auch G. S. V, 110, 125, 198, 249 f., 263 ff., 277, 318.
76) G. S. VIII, 187. 77) G. S. V, 277, 318. 78) G. S. VI, 175. 79) G. S. VII, 118, 214.

wurde ihm etwa seit 1895/96 mehr und mehr klar, daß durch diese ausschließlich von einer phänomenalistischen Auffassung der Sinnesdaten ausgehenden Darlegungen der im Erleben erfahrene Sachverhalt doch nur recht unvollkommen wiedergegeben sei. „In diesen Bestimmungen", so schrieb er 1895, „liegt doch nur eine rohe und schematische Darstellung dessen, was im Ergebnis der Nachbildung enthalten ist. Denn diese Vorstellung in Form eines Schlusses löst die inneren Zustände, sowohl den, aus welchem geschlossen wird, als den anderen, welcher nun durch Schluß ergänzt wird, aus dem jedesmaligen Zusammenhang des Seelenlebens los, während doch durch die Beziehung auf diesen das Nachbilden erst seine Sicherheit und seine nähere Bestimmtheit empfängt . . . Nachbilden ist eben ein Nacherleben."[80]) „Nie kann im lebendigen Verhalten des Nachbildens Verstehen in rationales Begreifen aufgehoben werden."[81]) Beachtenswerter noch als der Anstoß, den Dilthey nunmehr an der in den Analogieschlüssen notwendig enthaltenen Trennung der inneren Zustände von dem sie tragenden Ganzen des Seelenlebens nahm, ist die hier vollzogene Einführung der Begriffe „Nachbildung"[82]), „Nacherleben"[83]) und „Verstehen"[84]). Daneben treten seit 1895 Redewendungen auf wie die von einem „Zurückübersetzen in die volle Lebendigkeit"[85]), von einem Verstehen auf Grund „von etwas Wirkendem in einer anderen Natur"[86]), von „einem Verhältnis von Lebensmacht eines Helden", von „der fortdauernden Bedingtheit unserer eigenen Lebendigkeit durch ihn"[87]), von „den an den Sinnesobjekten auftretenden geistigen Tatsachen"[88]) und vollends von „den fremden Lebensäußerungen".[89]) Alle diese Wendungen, besonders die vom Auftreten geistiger Tatsachen an den Sinnesobjekten, von Lebensäußerungen und ihrem Verstehen und von wirkender Lebensmacht setzen nun bereits rein begrifflich voraus, daß es sich beim Auffassen des Fremdseelischen um mehr handeln muß als um Transpositionen bloßer Wiederholungen früher einmal erlebter innerer Zustände auf Grund der durch aneinanderhaltendes Vergleichen festgestellten Ähnlichkeit zwischen den Erinnerungsvorstellungen der zusammen mit diesen Zuständen am Auffassenden früher aufgetretenen sinnlichen Erscheinungen einerseits und anderen gegenwärtig in der Außenwelt wahrgenommenen Sinnesphänomenen anderseits, daß vielmehr im Akte des Verstehens der Mitmenschen ein aller Übertragung vorausliegendes einfaches, unzurückführbares und unzusammengesetztes Erfassen der fremden Lebendigkeit vorliegt, das die Projektionsvorgänge im Grunde überflüssig macht. Legt man einmal mit Dilthey einer gewissen Klasse von realen Objekten den Charakter wirkender Lebensmacht bei, so bedarf

80) G. S. V, 277. 81) G. S. V, 278.
82) Vgl. auch G. S. V, 263, 318; VII, 214ff.; VIII, 187.
83) Vgl. auch G. S. VII, 47, 214ff.; VIII, 187.
84) Vgl. auch G. S. V, 263, 318; VII, 47, 118, 214ff.; VIII, 141, 187 und öfter.
85) G. S. V, 265. 86) G. S. V, 277, 282. 87) G. S. V, C, 278.
88) G. S. V, 248, 252. 89) G. S. VII, 118, 214 und öfter.

es streng genommen der Transpositionstheorie gar nicht mehr. Der Grund, weshalb Dilthey gleichwohl noch bis zu seinem Lebensende an ihr festhielt[90]), wird vielleicht außer in der phänomenalistischen Auffassung der Naturerkenntnis vor allem darin zu suchen sein, daß sich durch sie die von Dilthey stets betonte Beteiligung des gesamten Seelenlebens des Erkenntnissubjektes für die Akte des Verstehens von Fremdseelischem angemessen ausdrücken ließ.[91]) Das Festhalten an der Übertragungstheorie bedeutete ihm jedoch keine Preisgabe der objektivistischen Auffassung des Verstehens, die ihm mit dieser Theorie nicht nur vereinbar, sondern (wenigstens in seiner letzten Schaffensperiode) durch sie geradezu als ihre Ergänzung gefordert zu sein schien. „Die Übertragung im Verstehen vom Subjekt in den Gegenstand ist nicht einfach als durch Ähnlichkeit vermittelte Erfüllung des Gegebenen mit Innerlichkeit zu verstehen."[92]) „Im Verstehen ist das Primäre, im eigenen Leben Erfahrbare die Kraft, mit welcher das Individuum uns affiziert."[93]) Diese Äußerungen zeigen deutlich, daß Dilthey sich das Verhalten des Subjektes im Akte des Verstehens zum mindesten als ebensosehr rezeptiv wie produktiv dachte. Darin aber, daß sich das verstehende Individuum den menschlichen Objekten und den von ihnen ausgehenden Eindrücken gegenüber zunächst einmal empfangend, aufnehmend verhalten muß, wenn anders das Dasein eines Fremdseelischen in ihm überhaupt eine Resonanz finden soll, liegt weiter, daß offenbar in der äußeren, durch die Sinnlichkeit vermittelten Erfahrung mehr enthalten ist als eine Summe toter Sinnesphänomene, daß, wie Georg Simmel es formulierte[94]), „die einzelnen Sinne nur die Kanäle sind, durch die die Gesamtwahrnehmungskraft unseres Wesens fließt". Vor allem hat Max Scheler in seinen eingehenden Analysen über die Fremdwahrnehmung[95]) sich entschieden gegen alle Analogieschluß-, Einfühlungs- und Projektionstheorien und für die Unzurückführbarkeit der Gegebenheitsweise des Daseins fremder Menschen ausgesprochen. Daß auch Dilthey der Sachverhalt der Einheitlichkeit und Einfachheit der Akte und der Inhalte des Verstehens und die Objektivität der Gegebenheit des Fremdseelischen nicht unbekannt geblieben ist, wenn er auch diesen Erkenntnissen nicht immer einen entsprechenden und konsequenten Ausdruck verlieh, darf man wohl u. a. auch daraus schließen, daß er in bezug auf das Innewerden seelischer Realitäten den Satz aufstellte: „Leben erfaßt hier Leben."[96])

Diltheys Lehren über das Lebensverhältnis der Individuen zu den transzendenten Objekten der Religion und über den Charakter der religiösen Erfahrung sind spärlich. Dies erklärt sich zunächst daraus, daß er, wie bereits oben (S. 74 f.) angedeutet, der Überzeugung war, schon die Annahme der Existenz solcher religiöser Objekte lasse sich nicht als all-

90) G. S. VII, 118, 214. 91) G. S. VII, 218. 92) G. S. VII, 277.
93) G. S. VII, 243, 315. 94) „Zur Philosophie der Kunst", 1922, S. 99.
95) Vgl. „Wesen und Formen der Sympathie", S. 5 ff., 277 ff.
96) G. S. VII, 136.

gemeingültig erweisen.[97]) Das rein verstandesmäßige, theoretisch gerichtete Denken vermag nach ihm höchstens zur Anerkennung eines „Unsichtbaren", eines hinter den Naturphänomenen liegenden Unerkennbaren zu gelangen[98]); in den Inhalten des Glaubens dagegen und ihren Voraussetzungen deckt das kritisch-theoretische Denken und damit auch das Philosophieren unauflösliche Antinomien auf[99]), und auf Grund dieses Befundes sieht es sich dann veranlaßt, den Glaubensinhalten seine Zustimmung zu versagen.[100]) Daraus ergibt sich, „daß der Verstand der natürliche Feind der Religion ist"[101]), da seine Inhalte zu denen des Glaubens in einem nicht zu schlichtenden Widerspruch stehen[102]); das rein theoretische Denken wird in den Dogmen der Religion immer nur projizierte Erfahrungen des Willens und des Herzens erblicken.[103]) Da nun aber die Mächte der Religion dem kritischen Denken gegenüber gleichwohl für ihre Überzeugungssysteme den Anspruch auf allgemeine Geltung aufrechterhalten[104]), so muß zwischen Religion und wissenschaftlicher Philosophie ein permanenter Streit bestehen.[105]) „Innig verwandt, wie Religion und Philosophie sind, müssen sie sich, eben weil sie dieselbe Intention der Gestaltung des Lebens haben, befehden bis zum Kampf um ihr Dasein. Der Tiefsinn des Gemütes und die Allgemeingültigkeit des begrifflichen Denkens ringen in ihnen miteinander."[106]) In diesem Kampf wird es weder einen Sieger noch einen Besiegten geben. Die Religion ist immun gegen alle Versuche, sie widerlegen zu wollen; sie vermag sich den Angriffen des Verstandes gegenüber zu behaupten, da sie sich nicht auf Erkenntnisse des theoretischen Denkens, sondern auf „den praktischen Glauben", auf „persönliches Leben", auf „Erfahrungen des Willens und des Herzens" gründet[107]), während sie im Felde des reinen Denkens diesen Angriffen des Verstandes schutzlos preisgegeben bleibt.[108]) Umgekehrt kann aber auch der Verstand der Religion auf ihrem eigenen Gebiete nichts anhaben, da sie ihre Autonomie innerhalb der Sphäre des Glaubens mit Erfolg verteidigt.[109]) — Was die Beteiligung der seelischen Funktionen in den religiösen Erlebnissen angeht, so betonte Dilthey gegenüber Schleiermacher, daß in diesen der ganze Mensch in der Gesamtheit seiner Verhaltungsweisen ergriffen werde, nicht nur das Gefühlsleben. „Die berühmte Lehre Schleiermachers, Gott sei uns im Gefühl gegeben, hatte das unsterbliche Verdienst, das Recht der religiösen Erfahrung wissenschaftlich zur Geltung zu bringen. Jedoch hat sie das unmittelbare Gegebensein Gottes im Gefühle von den Willenstatsachen, die mitwirken, und den Denkprozessen, die auf Gott als Vor-

97) G. S. I, 311, 385; VI, 289 f., 301. 98) G. S. VIII, 142 ff.
99) G. S. I, 272 f., 279 ff., 286 ff., 317 ff., 324 ff., 327 f.
100) G. S. I, 311, 385; VIII, 192, 231. 101) G. S. VI, 288 f.
102) G. S. I, 137, 144; II, 500, 503; VI, 290; VIII, 29. 103) G. S. I, 424; V, 390.
104) G. S. V, 388; VI, 288 f.; VII, 152.
105) G. S. V, 389 f.; VI, 288 f.; VIII, 152. 106) G. S. V, 378.
107) G. S. I, 136 f., 251, 272, 279, 311, 385 f.; V, 12; VI, 289.
108) G. S. V, 390. 109) G. S. I, 137, 251, 279, 311.

aussetzung zurückführen, in falscher Abstraktion losgelöst. In Wirklichkeit entsteht aus den Erfahrungen des Gemüts das Bewußtsein Gottes nur vermittels überall mitwirkender Denkprozesse."[110])

VI. DIE ERKENNTNISTHEORETISCHE BEDEUTUNG DER INHALTE DER GESCHICHTSWISSENSCHAFT. DIE AUS IHR SICH ERGEBENDE AUFGABE EINER KRITIK DER HISTORISCHEN VERNUNFT UND IHRE LÖSUNG

Besteht die Aufgabe der Philosophie nach Dilthey in einer „Besinnung des Geistes über alle seine Verhaltungsweisen, bis in deren letzte Voraussetzungen"[1]), so darf eine solche Besinnung sich offenbar nicht damit begnügen, den Realitätscharakter der elementaren Gegenstände des empirischen Bewußtseins zu sichern. Darüber hinaus wird sie sich bemühen müssen, die zwischen diesen Gegenständen bestehenden wesentlichen Beziehungen und die hauptsächlichsten Arten menschlicher Stellungnahme zu ihnen zur Bewußtheit zu erheben. Ihr Ziel wird sein: „Ein Sichbewußtmachen des Lebens in seinem ganzen Zusammenhang, in seinem ganz universalen Sinn, gegründet darauf, jede Lebenserscheinung in gesteigerter Besonnenheit aufzunehmen."[2]) In dieser Hinsicht ist das Philosophieren „die Besonnenheit, welche alles menschliche Tun zum Bewußtsein, und zwar zu allgemeingültigem Wissen erhebt."[3]) Das Streben nach Sicherung und Fundierung der Wirklichkeit der Gegenstände geisteswissenschaftlicher Erkenntnisse muß demnach in der Erkenntnistheorie zusammengehen mit einer universalen philosophischen Aufgeschlossenheit für alles, was seinen Ausdruck in kulturellen Inhalten gefunden hat. „Ist das Rätsel des Lebens der einzige, dunkle, erschreckende Gegenstand aller Philosophie"[4]), so muß das philosophische Denken nach einem Wege suchen, auf dem dieser Gegenstand zu erreichen ist. Von zwei Seiten aus sieht sich nun das über seine Lebensbezüge in philosophischer Absicht nachsinnende Individuum auf diesen Weg geführt. Bedenkt es seine Stellung zu den Mitmenschen, so weiß es sich mit ihnen zu einem geistig-gesellschaftlichen Ganzen verbunden. In soziologischer Hinsicht gliedert sich die geistige Welt der Gesellschaft in verschiedene Systeme der äußeren Organisation: die individuellen Lebenseinheiten der Einzelpersonen sind zusammengeschlossen zu Familien, Generationen, Gemeinschaften, Zweckverbänden, Nationen und Zeitaltern, schließlich zum Zusammenhange des gesamten Menschengeschlechtes.[5]) Wesentlich ist nun für eine Kenntnis dieser sozialen Gebilde, daß sie sich in ihrer Struktur

110) G. S. IV, 395; vgl. auch G. S. I, 137; V, XXVIII, LXIV; VIII, 169.

1) G. S. V, 358. 2) G. S. VIII, 32, vgl. auch 140.

3) G. S. V, XXVII. „Die Philosophie ist eine Aktion, welche das Leben, d. h. das Subjekt in seinen Relationen als Lebendigkeit, zum Bewußtsein erhebt und zu Ende denkt" (Briefwechsel Dilthey—Graf Yorck 247).

4) G. S. VIII, 140.

5) G. S. I, 28 ff., 40 ff., 64 ff.; V, 340 ff., 414; VII, 135, 169—187, 269, 282, 286; VIII, 189, 265.

und ihren typischen Strukturformen nicht durch einen bloßen Querschnitt durch die jeweilige Gegenwart verstehen lassen, sondern nur durch ein gleichzeitiges Zurückgehen in die geschichtliche Vergangenheit, die in der Gestalt von Erinnerungen, Traditionen, Satzungen in den Organisationen als Gegenwart weiterlebt.[6]) Da ferner die Geschichtswissenschaft den Inbegriff des Vergangenen und doch anderseits auch Gegenwärtigen umspannt, so läßt sich nur durch geschichtliches Wissen ein volles Verständnis der sozialen Gliederung menschlichen Daseins gewinnen.[7]) Ein zweiter großer Zusammenhang, der von der gesellschaftlichen Ordnung der Lebenseinheiten aus in das Universum der Geschichte hinausführt und von anderer Seite aus den Gehalt des Menschenlebens aufschließt, nimmt seinen Ausgang von den in jeder Gesellschaft strukturell enthaltenen Systemen der Kultur, d. h. von den gesellschaftlichen Gleichförmigkeiten religiöser, künstlerischer, philosophischer, rechtlicher, wissenschaftlicher, wirtschaftlicher und anderer Kulturgebilde.[8]) In diesen einzelnen Wirkungszusammenhängen offenbart sich insofern die Geschichte der Menschheit und in ihr weiter die Bedeutsamkeit des Lebens, als sie alle einen Inbegriff von Werken und Schöpfungen in sich schließen, in denen sich das Seelenleben des ganzen historischen Menschengeschlechts nach seinen einzelnen Verhaltungsweisen ausspricht.[9]) Jedes dieser geistigen Werke enthüllt sich erst dann in seinen tiefsten Sinngehalten, wenn es durch ein philosophisch gerichtetes Denken „in den Konnex mit diesem Lebenszusammenhang zurückgesetzt wird, aus dem es hervorgegangen war".[10]) „Die Erhebung unserer Totalität, aus deren Dunkelheit alle großen geistigen Manifestationen hervorgegangen sind, zum Bewußtsein ihrer Einheit und damit des Zusammenhangs aller ihrer Äußerungen ist Philosophie".[11]) An dieser Stelle zeigt sich aufs neue die Unentbehrlichkeit geschichtlichen Forschens und Verstehens für eine einheitliche philosophische Auffassung des Menschenlebens und der geistigen Welt. Wenn überhaupt in der Philosophie ein einheitliches und universal umfassendes Verständnis von Leben und Welt angestrebt werden soll — und in diesem Streben liegt nach Dilthey ihre hauptsächliche, ja, recht verstanden, einzige Aufgabe[12]) —, so kann sie der Geschichte nicht entraten. Und wollte sie sich auch, von dem auch durch Dilthey vertretenen Gedanken ausgehend, daß das eigentlich Bedeutungsvolle in der gesellschaftlichen Welt die strukturellen Regelmäßigkeiten der Wirkungs- und Zweckzusammenhänge seien[13]), als bloße Soziologie auf eine Analyse der jeweils gegenwärtigen Gesellschaft beschränken, so müßte sie erfahren, daß diese Gesellschaft selbst in einer doppelten Hinsicht über sich hinausweist in die Geschichte. Die Kenntnis der Geschichte wird damit zu einem wesentlichen Organ des Lebensverständnisses. „Wir

6) G. S. VII, 135. 7) G. S. VII, 147, 154 f.
8) G. S. I, 42 ff., 49 ff.; V, 342 ff., 414; VI, 304; VII, 135, 166 ff., 265—269; VIII, 189, 265. 9) G. S. VII, 146 ff., 160 ff., 172. 10) G. S. VIII, 190.
11) G. S. VIII, 180. 12) G. S. VIII, 17 f., 140 ff., 206 ff. 13) G. S. VII, 172.

suchen Seele; dies ist das letzte, zu dem nach langer Entwicklung der Geschichtsschreibung wir gelangt sind."[14]) „Exakte Untersuchung in philosophischer Absicht"[15]): mehr wollte Dilthey nicht geben; dieses Programm aber führte er in dem tiefsten und umfassendsten Sinne durch, in dem es sich überhaupt verstehen läßt. „An jedem Punkt öffnet das Verstehen eine Welt."[16]) „Ich war", so bekannte Dilthey in dem von ihm in seinem Todesjahre verfaßten autobiographischen Fragment, „in einem unersättlichen Streben aufgewachsen, in der geschichtlichen Welt den Ausdruck dieses Lebens selbst in seiner Mannigfaltigkeit und Tiefe zu erfassen."[17]) Zwar war es seine leitende Absicht, „das Leben aus ihm selber zu verstehen"[18]); mit Entschiedenheit bekämpfte er aber stets alle philosophischen Lehren, nach denen sich das Verständnis des Menschenlebens durch bloße Selbstbeobachtung erreichen lasse. „Nicht durch Introspektion erfassen wir die menschliche Natur. Dies war Nietzsches ungeheure Täuschung."[19]) „Was der Mensch sei, sagt nur die Geschichte ... Das Aufgeben des historischen Forschens ist Verzicht auf die Erkenntnis des Menschen, sie ist der Rückzug von der Erkenntnis auf eine geniale, fragmentarisch sich äußernde Subjektivität."[20]) „Denn", und dieser lapidare Satz bildet nicht nur in äußerlicher Hinsicht das letzte Wort des philosophischen Gesamtwerkes Diltheys, „der Mensch ist ein Geschichtliches . . ."[21]) Mit diesem Wort stellte Dilthey eine vollständig neue Definition des Menschen auf, in schroffem Gegensatz zu allen bisher gelieferten Bestimmungen seines Wesens als eines rationalen Lebewesens oder eines Vernunftwesens oder eines Willenswesens. Ist Menschendasein ein Universalgeschichtliches, so kann Selbsterkenntnis des Menschen nichts anderes bedeuten als Bewußtmachung und Entfaltung eben dieses in ihm lebenden, ja mit ihm identischen Universalgeschichtlichen. Angesichts der fundamentalen philosophischen Bedeutung, die Dilthey von dieser Überzeugung aus der Geistesgeschichte beimaß, wird es verständlich, weshalb er weit mehr als die Hälfte seiner Lebensarbeit der Erforschung und Darstellung der Universalgeschichte des menschlichen Geisteslebens, „dem Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften"[22]), gewidmet hat. Nicht nur sein Bemühen darum, sich klar zu werden über Dasein und Natur des Menschen, drängte ihn zur Beschäftigung mit der Geschichte, sondern auch sein Unternehmen einer philosophischen Grundlegung der Geisteswissenschaften. „Alle Geisteswissenschaften beruhen auf dem Studium der abgelaufenen Geschichte bis zu dem in der Gegen-

14) G. S. VII, 282; vgl. auch 250, 278f. 15) G. S. V, XV.
16) G. S. VII, 205. 17) G. S. V, 4. 18) G. S. a. a. O. und sehr viel öfter.
19) G. S. VII, 250. „Der Mensch erkennt sich nur in der Geschichte, nie durch Introspektion" (G. S. VII, 279).
20) G. S. IV, 529; vgl. auch G. S. VI, 57, 108; VII, 250, 262, 278, 291; VIII, 176, 191, 224. „Die Totalität der Menschennatur ist nur in der Geschichte; sie kommt dem Individuum nur zu Bewußtsein und Genuß, wenn es die Geister der Vergangenheit in sich versammelt" (G. S. VIII, 166). 21) G. S. VII, 291.
22) G. S. VII, 77ff.

wart Bestehenden als der Grenze dessen, was über den Gegenstand Menschheit in unsere Erfahrung fällt."[23]) „Das Problem, wie in den Geisteswissenschaften eine objektive Erkenntnis möglich sei, geht zurück auf die Frage, wie sie in der Geschichte realisiert werden könne."[24]) Somit besteht nach Dilthey zwischen Geschichte und Geisteswissenschaften ein Verhältnis enger Zusammengehörigkeit. Da die Geisteswissenschaften einen Inbegriff wissenschaftlicher Wirkungszusammenhänge ausmachen, die im artikulierten Ganzen der Gesellschaft bestimmte Lebensfunktionen ausüben[25]), so sind sie nur unzulänglich gewürdigt, wenn sie als freischwebende, isolierte Gebilde einer bloß abstrakten Systematik aufgefaßt werden; sie sind vielmehr von der Geschichte getragen, in ihr fundiert und verwurzelt.[26]) Umgekehrt wird aber auch nur vermittels des Zusammenhanges der Geisteswissenschaften ein einheitliches Verständnis und eine systematische Gliederung der Universalgeschichte möglich; nur indem unter geisteswissenschaftlichen Gesichtspunkten die geschichtlich realisierten, gleichsam zerstreut umherliegenden Leistungen zu Zweckzusammenhängen miteinander verbunden und diese Zweckzusammenhänge dann nach ihrer Stellung im Strukturzusammenhang des Lebens der Gesellschaft angeordnet werden, gestaltet sich die anfänglich chaotisch scheinende Zufälligkeit und verwirrende Mannigfaltigkeit des Universalgeschichtlichen zum harmonisch gegliederten Kosmos der geistig-geschichtlichen Welt.[27]) Da also Geschichte und Geisteswissenschaften in einer Beziehung von Wechselwirkung, von gegenseitiger Abhängigkeit stehen, so hängen sie unzertrennlich miteinander zusammen.[28]) Diese ihre Zusammengehörigkeit, die es bedingt, daß auch die Geisteswissenschaften Ausdrucksformen des Lebens darstellen, hat zur Folge, daß eine erkenntnistheoretische Grundlegung der Geisteswissenschaften zugleich eine erkenntnistheoretische Vertiefung des geschichtlichen Wissens bedeuten muß und umgekehrt.[29]) — Ist der gesamte Zusammenhang menschlicher Erkenntnisse durch das geschichtliche Leben nicht bloß äußerlich getragen, sondern auch innerlich in ihm fundiert, ja, sind „Universalgeschichte und systematische Geisteswissenschaften . . . dieselbe Wirklichkeit der geistigen Welt, verschieden angesehen"[30]), so muß eine Theorie des geschichtlichen Erkennens eine der vordringlichsten Aufgaben jeder erkenntnistheoretischen Untersuchung über die Grundlagen der Wissenschaften bilden; man kann sogar sagen, da Geschichte und Geisteswissenschaften wenigstens in vielen Hinsichten identisch sind: die Erkenntnistheorie fällt zusammen mit einer „Kritik der historischen Vernunft". Ein solches Unternehmen einer „Kritik der historischen Vernunft" war es, was Dilthey als leitender Gedanke seines gesamten philosophischen Strebens vorschwebte; alle erkenntnistheoretischen Einzelanalysen, so ge-

23) G. S. VII, 278. 24) G. S. VII, 261. 25) G. S. VII, 276.
26) G. S. VII, 153—156.
27) G. S. VII, 3, 142 f., 156 ff., 160 f., 164, 166 ff., 169, 191.
28) G. S. VII, 143, 145 f., 160 f. 29) G. S. VII, 146, 261. 30) G. S. VII, 308.

wissenhaft, eingehend und exakt er sie auch durchzuführen suchte, waren ihm letzten Endes nicht mehr als Beiträge zur Verwirklichung dieses groß angelegten Planes, dem er seine Spezialarbeiten unterordnete.[31]) Dieselbe beherrschende Stellung, die innerhalb des Kantischen Systems die Trilogie der „Kritiken" besitzt, nimmt im Lebenswerk Diltheys der Aufbau einer „Kritik der historischen Vernunft" ein; in ihm wollte Dilthey das, was Kant abstrahierend getrennt hatte, in einer Analyse der Struktur des Lebens zusammennehmen und dann darüber hinaus, an Hegel anknüpfend, den Strukturzusammenhang des Lebens in seiner Entfaltung in der geistesgeschichtlichen Entwicklung der Menschheit zur Darstellung bringen. Nicht also die bloße Entdeckung einer im Kantischen System bestehenden Lücke, die es auszufüllen gälte, war es, die Dilthey den Gedanken zu seinen Entwürfen einer Kritik der historischen Vernunft eingab, auch nicht bloße Symmetrieerwägungen bestimmten ihn, nachdem eine Theorie über das naturwissenschaftliche Erkennen aufgestellt worden sei, etwas Ähnliches auch einmal für die Geisteswissenschaften zu versuchen; vielmehr ein universal gerichtetes Verlangen nach philosophischer Besinnung über unerschütterliche und zugleich lebensbedeutsame Wirklichkeiten erfüllte ihn und trieb ihn dazu, über die Voraussetzungen der Geschichte nachzudenken. In ungleich tieferer Weise als etwa Windelband oder Rickert, ja auch Simmel, suchte er die Antwort auf die Frage: „Wie ist Geschichte möglich?"[32]) Nicht in einem bloßen Unterschied in der Methode, in der Begriffsbildung oder im Gebrauch der angewandten Kategorien liegt nach Dilthey der Grund zur Abhebung der Geisteswissenschaften und der Geschichte von den Naturwissenschaften, sondern in der Verschiedenheit der Seinsweise der Gegenstände dieser zwei Klassen von Wissenschaften: die naturwissenschaftlichen Inhalte beziehen sich auf bloße Phänomene, und die auf sie übertragbaren Kategorien können demnach nur entweder als leere Formen eines geltungspendenden transzendentalen Ich oder als hypothetische Vermutungen über das Wesen der hinter den Phänomenen sich versteckenden Wirklichkeiten oder gar als technische Hilfsmittel der praktischen Anordnung des ungeordneten Sinnesmaterials aufgefaßt werden[33]); die geisteswissenschaftlichen Aussagen dagegen haben die Bedingungen ihrer Möglichkeit in den Realitäten des Lebens selbst. Da ihre Wurzel in den Lebenserfahrungen, in dem Inbegriff der Daten des ursprünglichen Erlebens und Verstehens gelegen ist, die in ihnen zu geklärtem begrifflichem Ausdruck gebracht sind[34]), so kann die philosophische Grundlegung des Begriffs- und Urteilszusammenhangs der Geisteswissenschaften nicht einen Rückgang in die transzendentale Sphäre a priori im Gemüte bereitliegender Kategorien bedeuten, sondern die

31) Vgl. die Widmung des ersten Bandes der unvollendet gebliebenen „Einleitung in die Geisteswissenschaften" G. S. VII, 189 ff.
32) G. S. VII, 261; vgl. auch 191.
33) G. S. VII, 90 ff.
34) G. S. VII, 118 f., 304, 309.

geisteswissenschaftlichen Kategorien sind als kategoriale Ausdrücke des Lebens selbst zu erweisen. „Die Begriffsbildung ist nicht fundiert in jenseits des gegenständlichen Auffassens auftretenden Normen oder Werten."[35]) „Leben ist ... die Grundtatsache, die den Ausgangspunkt der Philosophie bilden muß. Es ist das von innen Bekannte, es ist dasjenige, hinter welches nicht zurückgegangen werden kann. Leben kann nicht vor den Richterstuhl der Vernunft gebracht werden."[36])

Nun aber war es Dilthey klar, daß der Entwurf einer Kritik der historisch-geisteswissenschaftlichen Vernunft nur dann mit voller Aussicht auf Erfolg begonnen werden konnte, wenn ein einheitlicher Zusammenhang der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften vorlag. Diese Voraussetzung fand Dilthey durch die bisher geleistete philosophisch-wissenschaftliche Gedankenarbeit noch nicht erfüllt. Zwar hatte Hegel die Einheit der geistesgeschichtlichen Entwicklung der Menschheit in der grandiosen Geschlossenheit eines logisch-metaphysischen Systems darzustellen versucht; nachdem aber „die metaphysischen Systeme gefallen waren"[37]), mußte die Einheit der Geschichte in den positiven Geisteswissenschaften aufgesucht werden. Während die Einheit des Naturzusammenhanges in den Naturwissenschaften in ihren großen Zügen bereits zur Zeit Kants, vollends aber in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hergestellt war, stand eine entsprechende Leistung für die geistig-geschichtliche Wirklichkeit noch aus. Diltheys großer Plan war es nun, vom II. Buche seiner „Einleitung in die Geisteswissenschaften"[38]) angefangen, dieses Desiderat Wirklichkeit werden zu lassen. Nicht nur die Tragödie der Metaphysik wollte Dilthey schreiben, ihre Entstehung, ihre Blütezeit, ihre innere Zersetzung und ihren schließlichen Verfall schildern, zugleich unternahm er die Darstellung einer Universalgeschichte des menschlichen Geisteslebens durch einen Zusammenhang positiver einzelwissenschaftlicher Forschungen. Die ganze Reihe der vier ersten Bände seiner Gesammelten Schriften mit Einschluß der außerhalb dieser Sammlung erschienenen Werke „Das Leben Schleiermachers", „Das Erlebnis und die Dichtung", „Von deutscher Dichtung und Musik" sollte dieser großen Aufgabe dienen. Von einem solchen universalgeschichtlich-geisteswissenschaftlichen Zusammenhange aus, in dessen Konstituierung sich Dilthey als ein Denker von gewaltigster Apperzeptionskraft zeigt — man könnte ihn neben Hegel als den Aristoteles der geistigen Welt bezeichnen —, mußte nun der Versuch einer erkenntnistheoretischen Begründung unternommen werden: die universale Geisteshaltung und der Tiefsinn Hegels sollte mit der Absicht auf kritische Aufklärung und mit dem Scharfsinn Kants vereinigt werden. Solange Dilthey noch, und zwar bis zum Ende des Jahrhunderts, vorwiegend mit der Darstellung der geistesgeschichtlichen Entwicklung beschäftigt war, genügte es ihm, die Kelle der historischen

35) G. S. VII, 146.
36) G. S. VII, 261; vgl. auch G. S. VII, 255, 318; VIII, 141.
37) G. S. V, 11. 38) G. S. I, 123 ff.

Einzelforschung in der einen Hand, in der anderen das Schwert der deskriptiven Psychologie und Anthropologie, die Übergriffe des empiristischen und des logistisch-transzendentalen Phänomenalismus auf das Gebiet des Innenlebens abzuwehren und den Realitätscharakter der elementaren Gegenstände der menschlichen Erfahrung sicherzustellen. Jedoch erkannte er um die Jahrhundertwende immer deutlicher, daß die Psychologie auch in ihrer weitesten Fassung als konkrete, Inhalts- oder Realpsychologie die Aufgaben einer Kritik der historischen Vernunft nicht vollständig zu lösen vermöchte. Indem sie sich auf die Analyse der Gegebenheiten der inneren Erfahrung auf Grund der Beobachtung individueller Einzelerlebnisse beschränkt, erweist sie zwar die Wirklichkeit der Innenwelt und ihrer Struktur im allgemeinen, kann aber die allgemeinmenschliche und demnach allgemeingültige Bedeutung wissenschaftlicher Inhalte nicht garantieren und führt zudem nicht über den Kreis der an der Gegenwartsmenschheit feststellbaren Erlebnisse hinaus.[39]) Erst vom Verstehen fremden Seelenlebens und fremder Lebensausdrücke aus kann das kritische Denken seelischen und objektivierten Inhalten das Prädikat der Universalität und der Allgemeingültigkeit zusprechen. Wenn „innere Erfahrung und Verstehen die zwei Grundvorgänge sind, in welchen geistige und geschichtliche Welt gegeben sind“[40]), so fordert die Psychologie als die Lehre von der inneren Erfahrung ihre positive Ergänzung durch eine Lehre vom Verstehen, und diese Lehre vor allem als Theorie des kunstgemäß auslegenden Verstehens nannte Dilthey „Hermeneutik“.[41]) Insofern nun die Hermeneutik die Tatsachen des Erlebens und damit auch die Psychologie voraussetzen und als Teilinhalt in sich schließen muß, wird sie zur erkenntnistheoretischen Fundamentalwissenschaft der Geisteswissenschaften schlechthin.[42]) Indem sie das Verstehen als „das grundlegende Verfahren für alle . . . Operationen der Geisteswissenschaften“[43]) sich gegenständlich macht, ist sie zugleich die feste Basis jeder Kritik der historisch-geisteswissenschaftlichen Vernunft. Bis zur Jahrhundertwende war Dilthey noch nicht zu der vollen Einsicht in die wissenschaftstheoretische Schlüsselstellung der Hermeneutik gelangt. In dieser Zeit liefen in seinen Schriften die psychologischen Analysen noch ziemlich unverbunden neben den Ergebnissen der historischen Einzelforschungen einher. Damit aber, daß, wie Dilthey zunächst vorzugsweise betonte, zwischen den wissenschaftlichen Inhalten und den Daten des Erlebens ein Verhältnis des Entstandenseins jener aus diesen besteht, war noch nicht gegeben, daß die Wissenschaften einen Zusammenhang allgemeingültiger Ausdrücke des Erlebens darstellen. Wenn Dilthey gleichwohl den Grund für den Geltungscharakter der abstrakten Inhalte zunächst im Gebiete der psychologischen Selbstbesinnung suchte statt in den logischen Grundverhältnissen dieser Inhalte selbst, so bestimmte ihn zu dieser Wertschätzung der Psychologie für eine erkenntnistheoretische Grundlegung

39) G. S. V, 362; VII, 118, 141. 40) G. S. VIII, 187; vgl. auch 15.
41) G. S. V, 320, 332. 42) G. S. V, 333. 43) G. S. a. a. O.

vor allem sein entschiedener Gegensatz zu jedem Versuch einer logistischen Geltungsbegründung.[44]) Erst das Beispiel der „Logischen Untersuchungen" Husserls vermochte es, seine Bedenken gegen einen direkten Ausgang vom Begriffszusammenhang der Wissenschaften in der Erkenntnistheorie zu zerstreuen; das Bahnbrechende der Husserlschen Leistung sah er wie viele andere darin, daß in ihr ein Weg gewiesen wurde, ohne Rekurs auf einen transzendentalen, hinter den Gegebenheiten liegenden Zusammenhang und zugleich ohne Zugeständnisse an psychologistische Thesen für alle Gegenstandsbereiche durch schlichte Deskription des Gegebenen absolut sichere Wesensbestimmungen zu gewinnen.[45]) Nun erst (seit 1900) legte Dilthey seinen erkenntnistheoretischen Analysen den gesamten Zusammenhang der historisch-geisteswissenschaftlichen Inhalte zugrunde, um von dieser Basis aus zu neuen, großangelegten Begründungsversuchen auszuholen.[46]) In diesen Begründungsversuchen spielt das hermeneutische Prinzip des Verstehens eine ähnliche Rolle wie die Methode der Wesensschau oder der kategorialen Anschauung in der Husserlschen Phänomenologie. Während das bloße Erleben den Menschen nicht aus der Enge und Beschränktheit seiner individuellen Erfahrungen erlösen kann, eröffnet ihm das Verstehen den Zugang zu der Fülle, dem Reichtum und der Universalität des in der Geschichte ausgebreiteten und objektivierten Seelenlebens der Menschheit[47]): Die Ausbildung des historischen Bewußtseins bedeutet die Weitung des natürlichen Bewußtseins und seine Befreiung von inneren und äußeren Determinationen.[48]) Erst durch das Verstehen ist somit eine innere, umfassende Lebensbeziehung zwischen dem Erlebnissubjekt und der geistigen Welt hergestellt. In ihm ist die anthropologische Selbstbesinnung aufs innigste verbunden mit dem positiven geschichtlichen „Bewußtsein davon, wie in den verschiedenen Verhaltungsweisen des Geistes die eine Realität der Welt für uns da ist", mit jenem Bewußtsein, „das ... den Verstehenden ... die unergründliche Tiefe der Welt ... erfahren" läßt.[49]) Nicht durch Versuche mit sinnlosen Silben oder durch ähnliche Experimente suchte Dilthey seine Kenntnis des menschlichen Seelenlebens zu gewinnen und zu vermitteln; sein psychologisches Laboratorium war vielmehr der Inbegriff der in der Universalgeschichte enthaltenen bedeutsamen Lebensäußerungen.[50])

Wo nichts erlebt wurde, kann auch nichts verstanden werden, und sonach sind die Geisteswissenschaften als in Akten des Verstehens gegründete verständliche geistige Zusammenhänge auf den Daten des Erlebens aufgebaut: Universalgeschichte ist nicht möglich ohne die ihr voraus- und zugrundeliegende Welt der Erlebnisse. Nun führt aber der Weg vom Erleben nicht direkt zum Verstehen, sondern er geht in jedem Falle

44) G. S. V, 151 f., 193 f. 45) G. S. VII, 13 f. Anm.; V, LXXIX.
46) G. S. VI, 309—319, bes. aber Bd. VII. 47) G. S. VII, 141 ff., 146 ff.
48) G. S. VII, 216; VIII, 223 f., 271. 49) G. S. V, 406 ff.
50) G. S. VII, 19, 247, 250, 254.

über das Zwischenglied des Ausdrucks, das in den mannigfachsten Formen auftreten kann — von den unmittelbar zu verstehenden, vorübergehenden Lebensausdrücken bis zu den in den verschiedensten Materialien der Sinnenwelt fixierten Objektivationen. Somit setzt das Unternehmen des Verstehens nicht nur die Tatsachen des Erlebens voraus, sondern auch „die Welt des objektiven Geistes", d. h. den Inbegriff von Ausdrücken, in denen sich die Geheimnisse des Erlebens dem Verstehen allererst offenbaren. Erleben, Ausdruck und Verstehen bilden also eine innerlich zusammengehörige Einheit, sie stehen zueinander in einem untrennbaren Zusammenhang, und in diesem Zusammenhang liegt das Fundament des Aufbaues der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Erleben, Ausdruck und Verstehen sind demnach auch die Grundbegriffe der Hermeneutik als der Kritik der historisch-geisteswissenschaftlichen Vernunft.[51]) Kein Erleben, das nicht einerseits nach seiner Objektivation in irgendeiner Ausdrucksform hinstrebte und sich in dieser Ausdrucksform dem Verstehen aufschlösse[52]) und das nicht anderseits gerade als Erleben durch den vollzogenen Fortgang zum Ausdruck und zum Verstehen in seiner Wesensbeschaffenheit gefestigt, erhöht und bereichert würde.[53]) Kein Ausdruck auch, der nicht einerseits auf ein Erlebnis zurückginge und dessen Gehalt in objektiver Gestaltung wiedergäbe[54]) und der nicht anderseits das Verstehen sowohl als Voraussetzung seines Zustandekommens (nämlich als Sichselbstverstehen des Ausdrückenden) erforderte wie auch als Folge seiner Verwirklichung für Um- und Nachwelt möglich machte (d. h. der prinzipiell unverständlich sein würde).[55]) Kein Verstehen schließlich, das nicht einerseits das Erleben in sich enthielte und den Ausdruck des Erlebens als Bedingung seiner Möglichkeit voraussetzte[56]) und das nicht anderseits tiefere Erlebnisse und gehaltvollere, reichere Objektivationen zur Folge hätte.[57]) — Dadurch, daß Erleben, Ausdruck und Verstehen in innerer Wechselwirkung stehen, schließen sie sich zu einer höheren strukturellen Einheit des Erlebens zusammen; der Begriff des Erlebens, in diesem weitesten Sinne als bewußtes Leben verstanden, ist demnach der sie alle übergreifende und in sich enthaltende Grundbegriff.[58]) Das Hinüberströmen vom Erlebnis zum Ausdruck im Vorgange der Objektivation oder Schöpfung ist ja selbst eine Tatsache des Erlebens[59]), und ebenso ist das Erlebnisse in sich schließende Verstehen letztlich ein sich weitendes, universal gerichtetes Erleben, ein „Nacherleben"; denn alles Verstandene ist ein Erlebtes.[60]) Keines der drei Glieder läßt sich aus der Wechselbeziehung,

51) G. S. VII, 71, 85ff., 131, 218, 318.
52) G. S. VII, 196, 322, 328f.
53) G. S. VII, 329, 331.
54) G. S. VII, 318, 322, 328f.
55) G. S. VII, 86, 148, 151, 208, 259, 311, 318.
56) G. S. VI, 305, 318; VII, 146ff., 196, 310f., 318.
57) G. S. V, 393, 406; VI, 272; VII, 216; VIII, 161, 166f., 271.
58) G. S. VII, 310f., 318.
59) G. S. VII, 18.
60) G. S. V, 341; VI, 304; VII, 47, 51f., 214, 216, 218; VIII, 157, 187.

die es mit den übrigen verbindet, herauslösen; „in den Geisteswissenschaften ist vom Vorgang des Verstehens ab alles durch das Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit bestimmt".[61])

VII. DIE ERKENNTNISTHEORETISCHE STRUKTUR DES ERLEBNISSES

Das Erlebnis im engeren Sinne, das vor allem Ausdruck und allem klaren Verstehen liegt, ist der Quellgrund des geschichtlichen Geisteslebens. Wie die Wasser einer Quelle bereits unterirdisch einen verborgenen Weg zurückgelegt haben, bevor sie an der Erdoberfläche emporsprudeln, so ragt auch das Erlebnis mit seinen Wurzeln in Tiefen hinein, die das Tageslicht des klaren Bewußtseins nicht zu erhellen vermag; nur ein dunkles Wissen um diese Tiefen erfüllt das Bewußtsein, und an dieses Wissen muß jede philosophische Untersuchung über das Erlebnis anknüpfen.[1]) Allein aus seiner Beziehung zum Ganzen des Lebens heraus kann das Erlebnis voll verstanden werden.[2]) Innerhalb der Lebensganzheit macht es nun den Teil aus, der die Realität des Lebens in der jeweiligen konkreten Präsenz umfaßt. „Erlebnis bezeichnet einen Teil des Lebensverlaufs, in seiner totalen Realität, also konkret, ohne Abzug, welcher, teleologisch angesehen, eine Einheit in sich hat."[3]) Die teleologische Einheit, die das Erlebnis in sich trägt, läßt sich nicht bestimmen durch den punktuellen Gegenwartsbegriff einer mathematischen Zeitauffassung, für die er nur die ausdehnungslose Grenzscheide zwischen zwei Zeiträumen besagt, sondern durch den Begriff der „Präsenz", der wiederum seinen Grund hat in dem der „Bedeutung".[4]) Mathematisch gesehen, kann diese „Präsenz" im Gegensatz zum Zeitpunkt der „Gegenwart" sich über beliebig große Zeiträume hin erstrecken, die der Mathematiker als bereits vergangen oder als erst noch in der Zukunft liegend ansehen müßte. Was diese Zeitspannen zur erlebten Präsenz zusammenfaßt, ist ja nicht eine dem äußeren Naturverlauf entnommene chronologische Maßeinheit, sondern die ihnen selbst innewohnende Bedeutung einer Erfüllung des Lebensverlaufes mit Realität.[5]) „Was im Fluß der Zeit eine Einheit in der Präsenz bildet, weil es eine einheitliche Bedeutung hat, ist die kleinste Einheit, die wir als Erlebnis bezeichnen können, und wir nennen dann weiter jede umfassendere Einheit von Lebensteilen, die durch eine gemeinsame Bedeutung für den Lebensverlauf verbunden sind, Erlebnis, selbst wo die Teile durch unterbrechende Vorgänge voneinander getrennt sind."[6]) Die Bewußtheitsweise des Erlebnisses als der elementaren Bedeutungseinheit des Lebens bestimmt sich nun nach Dilthey zunächst negativ durch den Ausschluß der Relationen von „Gegebensein", „Wahrgenommen- oder Vorgestelltwerden", „Gegenständlichsein", ja selbst von „Gedachtsein".[7]) Wird das Erlebnis unter das Licht der Beobachtung oder

61) G. S. VII, 143.
1) G. S. VII, 230. 2) G. S. VII, 218.
3) G. S. VI, 314; vgl. auch VIII, 257. 4) G. S. VI, 319; VII, 73.
5) G. S. VI, 314f.; VII, 72. 6) G. S. VII, 194. 7) G. S. VI, 313f.

gar der gedanklichen Reflexion gerückt, versucht die Aufmerksamkeit, sich ihm zuzuwenden und es zu fixieren, so wird es als reales Erlebnis gerade aufgehoben, und die Beobachtung setzt sich an seine Stelle. Das Erlebnis ist nunmehr zwar wahrgenommen und gegeben; aber das Wahrgenommene und Gegebene ist strenggenommen nicht mehr die Realität des Erlebnisses selbst, sondern die bloße Erinnerung an das endgültig in den Schoß der Vergangenheit gesunkene ehemalige Erlebnis: eben dadurch, daß es vergegenständlicht wird, ist es in seiner Realität vernichtet. „Die Beobachtung zerstört das Erleben."[8]) Positiv bestimmte Dilthey die Weise, in der das Erlebnis dem Bewußtsein zugänglich wird, als ein „Innewerden", ein „Innesein", ein „Gewißsein", ein „unmittelbares Haben". „Die Realität Erlebnis ist für uns dadurch da, daß wir ihrer inne werden, daß ich sie als zu mir in irgendeinem Sinne zugehörig unmittelbar habe. Erst im Denken wird es gegenständlich."[9]) „Der Erlebende ist dessen gewiß, was er erlebt."[10]) „Das Erleben . . . ist ein Innewerden der ganzen seelischen Wirklichkeit in einer gegebenen Lage."[11]) Jedoch kann das Erlebnis in seinem Wesen durch das Prädikat des Innewerdens nicht erschöpfend charakterisiert werden. Denn die Relation des Innewerdens setzt ein Subjekt voraus, das inne wird, und ein Objekt, dessen der Innewerdende inne wird. Nun reicht aber die Realität des Erlebnisses in Tiefenschichten hinab, in denen die Unterscheidung zwischen einem Subjekt und einem Objekt keinen Platz mehr hat: der in der Ebene des Bemerkens vorgenommenen Entgegensetzung der beiden Glieder der Subjekt-Objekt-Relation steht im Inneren des Erlebens die Ununterschiedenheit und Untrennbarkeit alles dessen, was in ihm enthalten ist, entgegen. „Im Erlebnis ist Innesein und der Inhalt, dessen ich inne bin, eins."[12]) „Das Bewußtsein von einem Erlebnis und seine Beschaffenheit, sein Fürmichdasein, und was in ihm für mich da ist, sind eins: das Erlebnis steht nicht als ein Objekt dem Auffassenden gegenüber, sondern sein Dasein für mich ist ununterschieden von dem, was in ihm für mich da ist."[13]) „Das Erlebnis ist ein qualitatives Sein = eine Realität, die nicht durch das Innewerden definiert werden kann, sondern auch in das hinabreicht, das nicht unterschieden besessen wird . . . (Ich sage: mein Erlebnis enthält auch das, was nicht merklich ist, und ich kann es aufklären.)"[14]) Wenn nun auch zunächst und ursprünglich das Erlebnis dem Denken nicht als ein von ihm getrenntes Objekt gegenübersteht[15]), so wollte Dilthey diesen Sachverhalt doch nicht in dem Sinne einer radikalen Trennung des Erlebens vom Denken und vom Geiste aufgefaßt wissen: daß das Erleben nach Dilthey kein Denkobjekt ist, braucht noch nicht auszuschließen, daß im Erleben selbst gedankliche Funktionen wirksam sind.

8) G. S. VII, 194f. 9) G. S. VI, 313f. 10) G. S. VII, 42.
11) G. S. VII, 218. „Die Bedingung für das Wissen von Erlebnissen ist im Erlebnis selber enthalten. Das Innewerden. Es sagt nur aus, daß ein Etwas bewußt ist" (G. S. VII, 318; vgl. auch G. S. V, LXXX). 12) G. S. VII, 27f.
13) G. S. VII, 139. 14) G. S. VII, 230. 15) G. S. VI, 314.

In diesem Sinne finden sich neben den Thesen Diltheys, das Erlebnis sei nicht gedacht[16]) und die Beobachtung und die fixierende Aufmerksamkeit zerstörten das Erlebnis[17]), die Sätze: „Das Erleben schließt in sich die elementaren Denkleistungen. Ich habe dies als seine Intellektualität bezeichnet. Mit der Steigerung der Bewußtheit treten sie auf."[18]) An diese Denkleistungen knüpft die geistige Aktivität an, indem sie durch eine weitere Steigerung der Bewußtheit von ihnen aus zu geistig bedeutsamen Ausdrücken und zum Verstehen dieser Ausdrücke fortschreitet; darauf, daß Ausdruck und Verstehen in den Verhältnissen des Erlebens ihre keimhafte Vorform haben, die durch sie nur gedanklich aufgeklärt, entfaltet und objektiviert werden kann[19]), beruht die grundlegende hermeneutische und weiterhin allgemeinphilosophische Bedeutung des Erlebnisses. „Das Unmittelbarste, in dem alle Philosophie unerschütterlich gegründet ist, besteht in dem Innewerden, in welchem ein Zustand oder Vorgang ununterschieden ist von dem Bewußtsein von ihm."[20])

Verbreitete philosophische Strömungen pflegen den Begriff des Erlebnisses in einen engen Zusammenhang mit dem der Intuition zu bringen. Vor allem die auf eine Anschauung des Lebens gerichteten Denker wie Bergson und sein Anhängerkreis haben neben anderen auf diesen Zusammenhang nachdrücklich hingewiesen, ganz abgesehen noch von der Wertbetonung, die sie der Intuition für die metaphysische und philosophische Erkenntnisweise überhaupt gaben. Gehören auch nach Dilthey die Begriffe Erleben und intuitives Erkennen wesenhaft zusammen, ist auch nach ihm der Ausdruck Intuition die adäquate Bezeichnung für die Bewußtheitsweise des Erlebens? Diese Frage ist im allgemeinen im Sinne Diltheys bejahend zu beantworten; doch kann der genauere Sinn dieser bejahenden Antwort erst durch eine Darlegung der mannigfachen Bedeutungen herausgehoben werden, in denen der vielseitige Intuitionsbegriff in Diltheys Schriften verstanden wird. Da der Begriff der unmittelbaren Gegebenheit bei Dilthey mit dem des intuitiven Verhaltens zum mindesten annähernd, wenn nicht gar ganz zusammenfällt, so muß eine solche Analyse des Intuitionsbegriffs zunächst auf den Doppelsinn zurückgreifen, der an jenem anderen Begriffe — so wie Dilthey ihn verwandte — aufgedeckt wurde.[21]) Entsprechend der einen Bedeutung des Unmittelbarkeitsbegriffes verstand Dilthey Intuition z. B. im Sinne der schottischen Schule des 18. Jahrhunderts, die die Ethik auf die Annahme eines moral sense, d. h. eines unmittelbaren, gefühlsartigen Freiheits- und Sittlichkeitsbewußtseins gründete und sie damit intuitionistisch fundierte; das spontane Bewußtsein der Selbstmacht und Überlegenheit der geistigen Persönlichkeit über den unter der Herrschaft des Kausalgesetzes stehenden Naturverlauf spricht sich nach der Auffassung dieser Schule unmittelbar und zugleich in einer allgemein überzeugenden

16) G. S. a. a. O. 17) G. S. VII, 194f., 231. 18) G. S. VII, 196.
19) G. S. VII, 218; VIII, 141f. 20) G. S. VIII, 141; vgl. auch 186.
21) S. oben S. 78ff.

Weise aus, ohne daß es zu dieser Aussprache der Intervention bestimmter Denkprozesse bedarf.[22]) Neben der „schottischen Schule" rechnete Dilthey „einige französische Denker des ausgehenden 18. sowie des beginnenden 19. Jahrhunderts" und in Deutschland Jacobi zur „intuitionistischen Schule".[23]) Als „Intuitionismus" galt Dilthey jeder Standpunkt, „welcher auf unzerlegbare Gegebenheiten sich gründet".[24]) Indem nun dieser Standpunkt nach Dilthey die vermittelnde Tätigkeit elementarer gedanklicher Operationen übersieht, wird er der Eigenart des psychologischen Befundes, insbesondere dem Charakter der „Intellektualität der inneren und der äußeren Wahrnehmung" und Erfahrung und in gewisser Hinsicht auch des Erlebens[25]) nicht gerecht und ist daher abzulehnen[26]); der intuitionistischen These, nach der die Rede von einem „intuitiven Denken" oder einem „intuitiven intellektuellen Erkennen" eine contradictio in adiecto enthalten müßte, stellte Dilthey seine Lehre von der Universalität des schweigenden Denkens gegenüber, durch die die Annahme einer gedankenlosen Intuition selbst hinsichtlich der Gesamttatsache des Erlebens zerstört würde.[27]) — Neben dieser Bedeutung des Begriffes von „Intuition" als einer nichtgedanklichen Erfahrungsweise verwandte Dilthey ihn noch in einem anderen Sinne, der der ersten Bedeutung des Unmittelbarkeitsbegriffes (= Unm. i. e. S. = Unabhängigkeit von diskursivem Denken) entspricht. Vor allem unter der Einwirkung der Lektüre der „Logischen Untersuchungen" Husserls übernahm Dilthey verschiedentlich aus diesen die Bezeichnung Intuition in einem der Husserlschen kategorialen Anschauung verwandten Sinne, demgemäß sie ein unmittelbares Hinblicken des Denkens auf Wesenheiten besagt, ohne daß er jedoch an den betreffenden Stellen den Übergang zu einer zweiten Bedeutung im Gebrauch des Intuitionsbegriffes deutlich gekennzeichnet hätte. Diese zweite Bedeutung meint im Gegensatz zur ersten nicht eine Emanzipation von gedanklicher Tätigkeit, sondern gerade das Zusammenbestehen von intuitiver und intellektueller Verhaltungsweise im Erleben.[28]) Freilich faßte Dilthey im Unterschiede zu Husserl „die Sache selbst, die intuitiv gegeben ist"[29]), nicht oder wenigstens nicht ausschließlich als eine allgemeine Wesenheit, sondern als das reale, konkrete, dem Denken in Wahrnehmen oder Erleben gegebene Einzelobjekt. Insofern also in dieser zweiten Hinsicht intuitives Erleben und logisches Denken für Dilthey durchaus nicht unvereinbare Wirklichkeiten sind, deckt sich weiterhin seine Auffassung keineswegs ganz mit der Bergsons, der die Bedeutung der Intuition durch eine weitgehende prinzipielle Abwertung des begrifflichen Denkens und seiner Verstandeslogik emporzuschrauben suchte. Wenn er sich auch mit Bergson in dem Bemühen eins wußte, die Übergriffe der science abzuwehren, so sah

22) G. S. IV, 549; V, 97, 127 f.; VIII, 251.
23) G. S. V, 97.
24) G. S. VIII, 251.
25) G. S. V, 172, 182; VII, 196.
26) G. S. V, 127 f., 131.
27) G. S. V, LXII; VII, 196, 280.
28) G. S. VII, 38 f., 127.
29) G. S. VII, 38.

er doch anderseits, daß Bergson der Blick für die Fruchtbarkeit des begrifflich abstraktiven Denkens in den Geisteswissenschaften mangelte. Da es nach Dilthey neben der naturwissenschaftlich konstruierenden Verstandestätigkeit des Raumdenkens und der metaphysischen Intuition noch ein Drittes gibt, so mußte er Bergson entgegenhalten: „Dieser ganze Dualismus ist eine Chimäre.“ [30]) — Die zentrale Bedeutung der Intuition, gleichviel wie man auch ihr Verhältnis zum Denken bestimme, liegt nach Dilthey auf dem Gebiet des Künstlerischen, besonders auf dem der Dichtung, der Musik und der Produktion der großen Schriftsteller.[31]) „Intuitiv, in dichterischem Symbol, in genialen Blicken“ [32]) suchen die großen Künstler, die genialen Lebenskünder, in ihren aus der Unmittelbarkeit des Erlebens geschaffenen Werken Sinn und Wert des Lebens zur Darstellung zu bringen; kraft der divinatorischen Intuition, die in ihnen lebt, verhelfen sie dem Leben zu einer Aussprache, die verschieden ist von der, die ihm die Macht des begrifflichen Denkens zu geben vermag, und verleihen ihm eine Gestaltung, die dem abstrakten Gedanken nie gelingen würde. Als solche „geniale Intuition“ liegt die künstlerische Lebensanschauung in einem steten, wenn auch nach Dilthey erfolglosen Kampfe mit der logischen Energie des Denkens, wie sie in der Philosophie wirksam ist.[33]) Und trotzdem lebt auch auf dem Grunde des philosophischen Verhaltens etwas von jener dem Künstlerischen und auch dem Religiösen eigenen intuitiven Grundhaltung, welche die Philosophie über die Stufe einer bloßen Schulwissenschaft erhebt und sie zu einer weltanschaulichen Macht emporwachsen läßt; darauf, daß auch in ihr die Intuition des Erlebens mindestens als Moment und Teilfaktor sich auswirkt, beruht die Verwandtschaft der Philosophie mit Kunst und Religion.[34]) „Wo die Welt des Geistes in ihrer Bedeutung begriffen und auch nur geahnt werden soll, wo der Mensch sie zum Leben, nicht zum bloßen Analysieren will, wo er sie mit Größe, nicht bloß mit Scharfsinn betrachtet: da ist ihre Betrachtung allemal zugleich intuitiv und reformatorisch. Die Analyse beruht auf diesen Intuitionen.“ [35]) Freilich hat diese Wahrheit nach Dilthey ihre Kehrseite in der anderen, daß bloße Intuitionen zum Philosophieren nicht genügen, daß das intuitiv Gegebene durch die scharfe Analyse des strengen Denkens aufgeklärt und zu allgemeiner Geltung und gedanklicher Festigkeit erhoben werden muß, wenn es die Lebensführung bestimmen soll.[36])

30) G. S. V, CVI; in der Richtung dieser Bemerkung liegen auch einige Glossen zu S. 13, 20, 48 des Steenbergen-Exemplars.
31) G. S. II, 437; V, 17, 156, 370; VII, 280; VIII, 26, 33f.
32) G. S. V, 156.
33) G. S. V, 400f.; VII, 6; VIII, 9, 27f., 151f., 177, 207, 213; Eth. 17.
34) G. S. V, LIV; VII, 32, 140, 151f., 161.
35) G. S. V, XXX; vgl. auch Typ. d. W. 29. 36) G. S. VII, 6f.; VIII, 31ff.

VIII. DIE REPRÄSENTATIONEN DER ERLEBNISSE IM AUSDRUCK UND IN SEINEN FORMEN

Das Unternehmen, das fließende, stetig bewegte Leben der Geschichte in dem Ablauf seiner Veränderungen durch einen Zusammenhang von Geisteswissenschaften in begrifflicher Form darzustellen, scheint von vornherein auf ein unüberwindliches Hindernis stoßen und an dessen Unüberwindlichkeit scheitern zu müssen. Bedeutet dieses Unternehmen nicht einen Versuch mit untauglichen Mitteln am untauglichen Objekt? Wie kann nämlich das unaufhaltsame Strömen wechselnder Erlebnisse in Begriffen festgehalten werden, ohne gerade durch solche begriffliche Fixierung seine Wesensart, eben die fließende Bewegtheit selbst einzubüßen? Bringt solche Verbegrifflichung den Lebensfluß nicht zum Stehen, staut sie nicht seine Fluten auf? Machen nicht die in diesen Fragen angedeuteten Schwierigkeiten jede Bemühung um eine unverfälschte und adäquate wissenschaftliche Darstellung von Leben und Geschichte illusorisch? Erfordert nicht die Objektivierung des Lebens ein Erkenntnis- und Ausdrucksmittel, das sich den Bewegungen und Flutungen des Erlebens besser anzupassen vermag als der starre Begriff? Bedarf es nicht an seiner Statt etwa eines intuitiven Verfahrens?

Auf diese Bedenken entgegnete Dilthey: „Wir brauchen nicht in die Intuition zu flüchten und den Begriffen zu entsagen, aber allerdings gilt es, die historischen und psychologischen Begriffe umzubilden. Es war Fichtes geniale Intuition, die für das Seelenleben, allgemein für den Geist, solche Begriffe bildete. In ihnen trat Energie an die Stelle von Substanz . . . Der logische Charakter der historischen Begriffe ist Unabhängigkeit der Aussage vom Subjekt, in dem sie auftreten, [wie] von dem Moment, in dem das geschieht: sonach ihre Geltung unabhängig vom psychologischen Ort und der Zeit. Aber ihr Inhalt ist Geschehen, Verlauf irgendeiner Art; die Aussage ist von der Zeit unabhängig: — das, was ausgesagt wird, ist Verlauf in der Zeit."[1]) Durch diese Unterscheidung zwischen der Inhaltlichkeit und der Geltung des Begriffes ist die Schwierigkeit, welche die begriffliche Objektivierung des Erlebens bedroht, wirklich behoben: die Konstanz und Unabhängigkeit der Geltung schließt nicht notwendig aus, daß der im Begriffsinhalt gemeinte Gegenstand etwas Fließendes, sich Wandelndes ist. Nun unterliegt aber auch der fließende Gegenstand nicht im absoluten Sinne, d. h. in der Totalität seines Seins dem Wandel und der Veränderung: es sind nur Seiten, wenn auch vielleicht wesentliche Beschaffenheiten und Beziehungen an ihm, die vom Gesetz der Bewegung betroffen werden; dieses Gesetz reicht nicht so weit, daß durch seine Herrschaft die Wesenskonstanz des Gegenstandes zerstört würde. Behielte nämlich der in Bewegung befindliche Erkenntnisgegenstand nicht mindestens soviel an innerer Geschlossenheit,

1) G. S. VII, 280f.; vgl. auch 156f.

Festigkeit und Selbigkeit seines Wesens übrig, daß er trotz oder gerade wegen der an ihm auftretenden Veränderungen als mit sich selbst wesenhaft identisch gelten kann, so könnte nicht einmal mit vollem Rechte das Prädikat des Sichveränderns von ihm ausgesagt werden; denn in diesem Falle würde in eben dem Augenblick, in dem ich es tun wollte, durch die inzwischen erfolgte Wesensänderung des beobachteten Objektes an die Stelle des eigentlich von mir gemeinten Gegenstandes ein anderer getreten sein, der mit jenem ersten verschwundenen — abgesehen von dem Verhältnis zeitlicher Sukzession — nicht das mindeste zu tun haben würde; wollte ich nun wenigstens von jenem nachfolgenden Gegenstande das Fließen aussagen, so würde damit nicht nur der erste im Zustande des Unbestimmtseins in die Vergangenheit sinken, sondern auch an dem zweiten selbst und jedem etwa noch folgenden usf. in infinitum müßte sich dieses Schicksal voraussetzungsgemäß wiederholen, d. h. ich würde hinter den Gegenständen, wie in dem Zenonischen Sophisma Achilles hinter der Schildkröte, einherlaufen ohne die Hoffnung, sie jemals erkennen und erfassen zu können. Dies bedeutete die Zerschneidung jeder Verbindung des Menschengeistes mit der Welt der bewegten Gegenstände, und das Ende wäre der Skeptizismus. Sollen demnach die bewegten Gegenstände dem Denken überhaupt als solche erkennbar sein, so darf die Umgestaltung, die sie ohne Zerstörung ihres Wesens maximal erfahren können, niemals soweit greifen, daß ihre Identität aufgehoben wird. Sonach ist, so paradox es auch klingen mag, das wesenhafte Insichselbstruhen die Bedingung der Möglichkeit eines Fließenden, sich Bewegenden. Das Gesetz der Identität ist ja nicht nur ein Denkgesetz, sondern auch ein Seinsgesetz, und nur weil es dieses ist, kann es auch jenes sein: die Geltungskonstanz ist fundiert in der Seins- oder Gegenstandskonstanz, mit der sie steht und fällt. Aus diesen Gründen mußte Dilthey die Bergsonsche Lehre von der Unerfaßbarkeit des Werdens durch den Verstand und seine kinematographischen Momentaufnahmen ähnlichen Begriffe ablehnen: „Vielmehr: der Begriff ist immer eine Abstraktion, welche . . . am Werdenden das Konstante feststellt" (Randbemerkung zu S. 20 des Steenb. Exemplars). Z. B. ist psychologische Begriffsbildung, wie er gegen Bergson einwandte, deshalb möglich, weil Seelenleben kein Erlebnischaos, sondern ein „gegliederter, gestalteter, erworbener Zusammenhang" ist.[2]) Bergson selbst hat ja, wenn auch uneingestandenerweise, diesem Sachverhalt Rechnung tragen müssen, wenn er dem unaufhaltsamen Fließen aller Dinge, dem „mouvement sans support", zugleich den Charakter der Dauer, der „durée", beilegte. Hiermit hat Bergson offenbar stillschweigend einräumen müssen, daß der Zustand des Fließens dem Seienden gar nicht zugesprochen werden kann, ohne daß gleichzeitig für die Möglichkeit einer solchen Behauptung die Konstanz und Identität des Wesens des in ihr Behaupteten vorausgesetzt und anerkannt wird, und Bergsons

2) a. a. O. zu S. 48.

Polemik gegen das Identitätsgesetz der Logik, als verfestige es die Gegenstände zu starren, regungs- und beziehungslosen statischen Dinglichkeiten, trifft ins Leere. Aus ähnlichen Gründen mußte Dilthey auch Hegels These von der Unverträglichkeit einer geistig-geschichtlichen Entwicklung mit der Geltung des Identitätsgesetzes angreifen. „Es war Hegels Verdienst, daß er in seiner Logik den rastlosen Strom des Geschehens zum Ausdruck zu bringen suchte. Aber es war sein Irrtum, daß diese Anforderung ihm nun unvereinbar erschien mit dem Satz des Widerspruches: unauflösliche Widersprüche entstehen erst, wenn man die Tatsache des Flusses im Leben erklären will. Und ebenso irrig war und ist es, wenn man von derselben Voraussetzung aus zur Verwerfung der systematischen Begriffsbildung auf dem geschichtlichen Gebiet gelangt. So erstarrt in Hegels dialektischer Methode die Mannigfaltigkeit des geschichtlichen Lebens, und die Gegner der systematischen Begriffsbildung auf dem historischen Gebiet lassen in einer unrepräsentierbaren Lebenstiefe die Mannigfaltigkeit des Daseins versinken." [3])

Eine adäquate Objektivierung des Erlebens in einem Zusammenhang von Begriffen ist nun aber nicht nur möglich, sondern im Erleben selbst liegt ein Streben, diese Möglichkeit auch zu verwirklichen. Die Realität des Erlebnisses ruht nicht beseligt in sich selbst; sie drängt vielmehr über den Bezirk der bloßen Innerlichkeit hinaus; ein gewaltiger Zug lebt in ihr, sich zu äußern, sich in der Sinnenwelt darzustellen, die starre Selbstgenugsamkeit im Ausdruck zu überwinden.[4]) „Jedes Innen sucht Ausdruck in einem Außen und schafft so immer Symbole." [5]) Durch eine Mannigfaltigkeit von Objektivationsformen, zu denen das Innenleben sich fortgezogen fühlt, sucht es seinen Gehalt zu klären, zu verdeutlichen und zu entfalten; im Ausdruck hebt es aus dem Strome der flüchtig vorüberziehenden zufälligen Erlebnisse das Wesentliche, Dauernde, zeitlos Bedeutsame heraus. „Das Erlebnis ist durch den Ausdruck nicht stumm und dunkel." [6]) „Was im Erleben ohne Besinnen auftritt, wird im Ausdruck desselben gleichsam herausgeholt aus den Tiefen des Seelenlebens. Denn der Ausdruck quillt aus der Seele unmittelbar, ohne Reflexion und hält dann durch seine Festigkeit dem Verstehen stand; so enthält er mehr vom Erlebnis, als Selbstbeobachtung auffinden kann." [7]) „Der Ausdruck, den das Erlebnis erhält, repräsentiert es in seiner Fülle. Er hebt Neues heraus." [8]) Eine ausschließlich psychologische Betrachtung wird unter den Erlebnisakten keine klare Ordnung auffinden können; erst im Ausdruck wird eine genauere Gliederung ersichtlich. „So kann, während an den Er-

3) G. S. VII, 157. 4) G. S. V, LXXXVIf., XCII, CX, CXIIf.

5) G. S. VIII, 15; vgl. auch 17. „Zu einem Erleben tritt strukturell dessen Ausdruck und zu diesem das Verstehen in Verhältnis" (G. S. VII, 318).

6) G. S. V, LXXXVI. 7) G. S. VII, 328.

8) G. S. VI, 317. „Im Ausdruck wächst die Festigkeit des Erlebnisses. Ein aus dessen Inhalt Geschöpftes steht nun dem Erlebnis selber äußerlich, unabhängig und dauernd gegenüber. . . .; so objektiviert sich der Geist" (G. S. VII, 329).

lebnissen eine feste Abgrenzung nicht aufstellbar war, diese an den Ausdrücken und den Objektivierungen aufgezeigt werden . . . Dieses indirekte Verfahren, das durch den Ausdruck hindurchgeht, . . . (sc. vermag allein weiterzuführen)."[9]) Wegen seiner Unergründlichkeit und Unermeßlichkeit[10]) kann das Erleben nun aber nicht in einer begrenzten Zahl von Objektivierungen zu abschließendem und endgültigem Ausdruck gebracht werden, vielmehr drängt jede Gestaltung in ruhelosem Transzendieren über sich selbst hinaus. Die „Gesetzmäßigkeit des Fortganges über den jeweilig erfaßten Gehalt des Erlebnisses hinaus" ergibt sich aus „der an jeden Schritt desselben gebundenen Befriedigung, die immer wieder vom Ungenügen abgelöst wird, das aus der Unerschöpflichkeit des Erlebnisses hervorgeht".[11]) Der Unerschöpflichkeit des Erlebens entspricht die Grenzenlosigkeit des Reiches des objektiven Geistes. „Die Gebärden, Mienen und Worte, in denen Menschen sich mitteilen, oder die dauernden geistigen Schöpfungen, in denen die Tiefe des Schaffenden sich dem Auffassenden öffnet, oder die beständigen Objektivierungen des Geistes in gesellschaftlichen Gebilden, durch welche die Gemeinsamkeit menschlichen Wesens hindurchscheint und uns beständig anschaulich und gewiß ist"[12]): diese ganze Mannigfaltigkeit von Formen, in denen das Leben sich äußert, ist innerhalb der Sinnenwelt Ausdruck eines Geistigen. „Das Verstehen reicht von dem Auffassen kindlichen Lallens bis zu dem des Hamlet oder der Vernunftkritik. Aus Steinen, Marmor, musikalisch geformten Tönen, aus Gebärden, Worten und Schrift, aus Handlungen, wirtschaftlichen Ordnungen und Verfassungen spricht derselbe menschliche Geist zu uns und bedarf der Auslegung."[13]) Die Gesamtheit alles Verstehbaren macht die Gegenstandswelt der Geisteswissenschaften aus. „Der Umfang der Geisteswissenschaften reicht so weit wie das Verstehen, und das Verstehen hat nun seinen einheitlichen Gegenstand in der Objektivation des Lebens . . . Nur, was der Geist geschaffen hat, versteht er."[14]) Den Inbegriff der fixierten Lebensausdrücke bezeichnete Dilthey als „den objektiven Geist", eine Bezeichnung, die er von Hegel übernahm, jedoch in anderem Sinne verwandte als dieser. „Ich verstehe unter dem objektiven Geiste die mannigfachen Formen, in denen die zwischen den Individuen bestehende Gemeinsamkeit sich in der Sinneswelt objektiviert hat. In diesem objektiven Geist ist die Vergangenheit dauernde beständige Gegenwart für uns. Sein Gebiet reicht von dem Stil des Lebens, den Formen des Verkehrs zum Zusammenhang der Zwecke, den die Gesellschaft sich gebildet hat, zu Sitte, Recht, Staat, Religion, Kunst, Wissenschaften und Philosophie."[15]) „Der Geist hat sich in den äußeren Gegenständen der Geisteswissenschaften verobjektiviert, Zwecke haben sich in ihnen gebildet, Werte sind in ihnen verwirklicht."[16]) Der Zusammenhang des ob-

9) G. S. VI, 318. 10) G. S. VII, 224f., 231. 11) G. S. VII, 29.
12) G. S. VII, 86. 13) G. S. V, 318f. 14) G. S. VII, 148.
15) G. S. VII, 208; vgl. auch G. S. VII, 151, 246; VIII, 233.
16) G. S. VII, 85f., 118.

jektiven Geistes ist demnach kein sich selbst genügendes ideelles Gebilde, sondern zu seinem Wesen gehört es, an die Außenwelt gebunden und von ihr getragen zu sein. „Das Individuum, die Gemeinschaften und die Werke, in welche Leben und Geist sich hineinverlegt haben, bilden das äußere Reich des Geistes. Diese Manifestationen des Lebens, wie sie in der Außenwelt dem Verständnis sich darstellen, sind gleichsam eingebettet in den Zusammenhang der Natur.“ [17]) Wie innerhalb des Seelenlebens ein Strukturzusammenhang herrscht, der aus der Innerlichkeit des Geistes hinausführt in die äußere Wirklichkeit zu sinnfälliger Manifestierung und Gestaltung in Werken und Schöpfungen mannigfacher Art [18]), so ist innerhalb des objektiven Geistes die Natur in ihrer sinnlichen Wahrnehmbarkeit Basis und Ausdrucksträgerin eines Geistigen, das sich in ihr darstellt und verkörpert; sie ist die fundierende Grundlage und das Material der geistigen Welt, die auf ihr aufruht, und damit auch die Vorbedingung alles Verstehens.[19]) Entsprechend der Artikulation des Seelenlebens ist unter den Lebensäußerungen eine dreifache Gliederung möglich. „Art und Ertrag des Verstehens ist verschieden nach den Klassen der Lebensäußerungen. Die erste dieser Klassen bilden Begriffe, Urteile, größere Denkgebilde . . . Das Urteil sagt die Gültigkeit eines Denkinhalts unabhängig vom Wechsel seines Auftretens, der Verschiedenheit von Zeiten oder Personen aus . . . Eine andere Klasse von Lebensäußerungen bilden die Handlungen . . . Ganz anders der Erlebnisausdruck! Eine besondere Beziehung besteht zwischen ihm, dem Leben, aus dem er hervorgeht, und dem Verstehen, das er erwirkt. Der Ausdruck kann nämlich vom seelischen Zusammenhang mehr enthalten, als jede Introspektion gewahren kann.“ [20]) — Unter allen Ausdrucksformen kommt nach Dilthey den sprachlich-begrifflichen Objektivierungen, in denen die genannten drei Klassen von Lebensäußerungen in einer spezifischen Ausprägung enthalten sind, wegen der Dauerhaftigkeit und Fixiertheit ihrer Inhalte für das Unternehmen des Verstehens eine besonders bedeutsame Stellung zu. „Das Bild geht unter in Gegenstand und Begriff, das Gefühl in Wert, und aus dem Willenserlebnis der Bindung entsteht die Norm, und das dunkle Streben klärt sich auf im Zweck. Der Fluß des Lebens, in dem alles der Vergangenheit anheimfällt, wird überwunden durch die Erinnerung und die Zufälligkeit des Geschehens durch den Zusammenhang des Gedachten.“ [21]) „In der Sprache allein findet das menschliche Innere seinen vollständigen, erschöpfenden und objektiv verständlichen Ausdruck. Daher hat die Kunst des Verstehens ihren Mittelpunkt in der Auslegung oder Interpretation der in der Schrift enthaltenen Reste menschlichen Daseins.“ [22])

---

17) G. S. VII, 146. 18) G. S. VII, 329.

19) G. S. I, 6, 14ff.; V, XCVIf., CVf., 61, 246ff.; VII, 80ff., 119, 122, 146, 311, 323. „In der Sinnenwelt auftretend, sind die Lebensäußerungen der Ausdruck eines Geistigen; so ermöglichen sie uns, dieses zu erkennen.“ (G. S. VII, 205.)

20) G. S. VII, 205f.; vgl. auch 262, 319ff. 21) G. S. VII, 329.

22) G. S. V, 319; vgl. auch 331.

Wegen des hermeneutischen Vorranges der sprachlich-begrifflichen Ausdrucksform hat Dilthey in oft wiederholten Analysen den Zusammenhang untersucht, in dem das Erleben begriffliche Gestaltung empfängt. Alle diese Analysen lassen sich zu einer Art von Phänomenologie des sprachlichen Objektivierungsvorganges zusammenfassen. In diesen Untersuchungen kam es Dilthey vor allem darauf an, die Wirksamkeit und den Anteil der verschiedenen Formen des Denkens an der Erhebung des Erlebens zu begrifflicher Formung zu bestimmen. Die gedankliche Grundform, durch die das Erleben für seinen Aufstieg zu sprachlichen Gebilden gewissermaßen vorbereitet wird, ist das von Dilthey sogenannte „elementare" oder „schweigende" Denken. Durch diese Bezeichnungen wollte Dilthey zum Ausdruck bringen, daß der Umkreis des Denkens nicht zusammenfällt mit dem Zusammenhang des diskursiven, in wissenschaftlichen Kategorien verfestigten Denkens, daß das Denken vielmehr in der Gestalt des lebendigen Prozesses des funktionellen Denkens bereits innerhalb des Erlebens, bereits innerhalb der simplex apprehensio, wie die Scholastik sagt, tätig ist. Vor allem wissenschaftlichen, begrifflichen Denken liegt also das im praktischen Verhalten des Lebens wirksame Denken, dem Dilthey in seinen logischen Analysen stets besondere Beachtung geschenkt hat. „Denken ist eine Funktion des Lebens. Überall, wo inneres Leben auftritt, ist Bewußtsein, Besinnung, Besonnenheit seine Bedeutung."[23]) „Die elementaren logischen Operationen als die Formen, in denen wir unser Bewußtsein von Tatsachen zur Deutlichkeit und Klarheit erheben, sind die Voraussetzung und Bedingung des Erfahrens."[24]) Ohne das schweigende Denken, das dem diskursiven, in den Wissenschaften geübten Denkverfahren als seine Vorform zugrunde liegt, könnte dieses gar nicht vollzogen werden. „Die elementaren Denkleistungen klären das Gegebene auf. Dem diskursiven Denken voraufliegend, enthalten sie die Ansätze zu ihm."[25]) Diese „Aufklärung" geschieht „durch die mit der Aufmerksamkeit verbundenen primären Denkleistungen des Unterscheidens, Ineinssetzens, Bestimmens von Graden, Trennens, Verbindens und Abstrahierens".[26]) „Vergleichen, Trennen und Verbinden, wo ein Zusammenhang gegeben ist, gleiche Ausgangs- oder Endpunkte aneinanderreihen (Verbinden), sonach beziehendes Denken (Schließen usw.), absehen, herausheben; das sind primäre logische Operationen."[27]) „Die elementaren formalen logischen Leistungen erfassen nicht Inhalte, Gegenstände, Vorgänge, sondern Beziehungen. Hierdurch sind sie Leistungen des Denkens."[28]) Solche Funktionen, die das Denken im Leben allenthalben er-

23) G. S. V, LXII. 24) G. S. V, LXIII.
25) G. S. VII, 124. 26) G. S. VIII, 141; vgl. auch 186.
27) G. S. VIII, 188.
28) G. S. VII, 302. „Denken ist zunächst Erhebung des Bewußtseins zur Klarheit und Deutlichkeit durch Zerlegung, Unterscheiden, Verbinden usf." (G. S. V, LXII). „Gleichfinden, Unterscheiden, Bestimmen von Graden, Verbinden, Trennen, Teil und Ganzes nach dem Verhältnis von Zusammenvorkommen und als Verbindung, Trennbarsein von der Umgebung, endlich Auffassen tatsächlicher Verhältnisse:

füllt, sind es, welche die Intellektualität der inneren wie der äußeren Wahrnehmung bedingen[29]); durch ihre unentbehrliche Tätigkeit ist alle Erfahrung, auch die im Gefühls- und Willensleben gewonnene, logisch vermittelt. Darin, daß eine Lebenserfahrung nicht möglich ist ohne das vermittelnde Medium des elementaren Denkens, daß sie sich immer nur mit Hilfe der Aktivität des schweigenden Denkens konstituieren kann, zeigt sich deutlich die Universalität der Herrschaft des Logischen im Leben.[30]) „In dem, was Kant Anschauung nennt, wirken überall Denkvorgänge oder ihnen äquivalente Akte mit. So das Unterscheiden, Abmessen von Graden, Gleichsetzen, Verbinden und Trennen . . . Diese Prozesse bilden das weite und unermeßlich fruchtbare Gebiet des schweigenden Denkens. Die formalen Kategorien sind aus solchen primären logischen Funktionen abstrahiert."[31]) „Anschauung ist schließlich vom Denken untrennbar; schweigendes Denken im Gegensatz zum diskursiven, eben darum im Gegensatz zum Bildungsgeschwätz so unermeßlich fruchtbar für den arbeitenden Menschen. Erwägt man, wie jede räumliche Entfernung, jeder Tonabstand, jede Abstufung von Grau in einem Denkakt aufgefaßt wird, der vom Zusammenbesitzen der Empfindungen unabtrennbar ist, so verschwindet der falsche Gegensatz von Anschauungsunterricht und Ausbildung des Denkens, welcher bis auf diesen Tag sowohl in den Gesetzen der Pädagogik als in den praktischen pädagogischen Abhandlungen eine so große Rolle spielt."[32]) Dieses schweigende, in den Erlebnissen wirksame Denken durchzieht den gesamten Strukturzusammenhang des Seelenlebens. „Sonach ergibt sich, daß die Denkakte die verschiedenen Bestandteile des Lebensprozesses, wie sie auf Grund der Struktur des Lebens auseinanderfielen, deutlich und klar, sonach durch Unterscheidung oder Trennung, Verbindung usw. zur Darstellung bringen. Sie haben also ihre Basis überall im Lebensvorgang selbst, als welcher ja Bewußtsein ist. Diesen bringen sie zu erhöhter Besonnenheit und erheben so das Leben über den Moment und dessen einzelnen Impuls."[33])

In seinem Streben, den Gehalt des Lebens zu klarem und deutlichem Ausdruck zu erheben, beschränkt sich der menschliche Geist nun aber nicht auf den Vollzug der primären elementaren logischen Operationen; denn durch diese allein kann doch nur in unvollkommener Weise das

---

diese elementaren logischen Operationen sind vollziehbar jenseits jeder Bezeichnung durch Worte oder durch Zeichen anderer Art" (G. S. VII, 42).

29) G. S. V. 172, 182; VIII, 142; s. auch oben S. 97f., 78ff.

30) G. S. VI, 282; VII, 196, 300f. „Die die Intellektualität der Wahrnehmung ausmachenden Vorgänge sind Vergleichen, Unterscheiden, Ähnlich-, Gleichfinden, Grade bestimmen, Verbinden, Trennen. Ich will ihren Inbegriff als den Kreis der elementaren logischen Operationen bezeichnen" (G. S. V, 83). „Die Leistungen des Denkens, welche ohne Zeichen an Erlebnis und Anschauung sich vollziehen, lassen sich in elementaren Operationen wie Vergleichen, Verbinden, Trennen, Beziehen darstellen: diese sind in Bezug auf ihren Erkenntniswert als Wahrnehmungen höheren Grades anzusehen" (G. S. VII, 11). 31) G. S. V, 149.

32) G. S. V, 182. 33) G. S. V, LXIIf.

Einzelne, Zufällige und Momentane zugunsten des allgemein und dauernd Bedeutsamen überwunden werden. „Über alle Abbildung und Stilisierung des Tatsächlichen und Singularen hinaus will das Denken zur Erkenntnis des Wesenhaften und Notwendigen gelangen: es will den Strukturzusammenhang des individuellen und gesellschaftlichen Lebens verstehen: nur so viel Macht gewinnen wir über das gesellschaftliche Leben, als wir Regelmäßigkeit und Zusammenhang erfassen und benutzen."[34]) „Das Ziel des Denkens ist, von der Bedingtheit jedes Gegebenen und dessen damit gesetzten Relativität zum objektiv notwendigen Wissen fortzugehen."[35]) Dieses Ziel ist nach Dilthey, wenn überhaupt, dann nur auf dem Wege des diskursiven, dem Gesamtzusammenhange der Geisteswissenschaften zugrundeliegenden Denkens zu erreichen. „Indem die Energie des diskursiven urteilenden Denkens, in welchem überall die Beziehung der Aussage auf einen Gegenstand enthalten ist, in alle Tiefen der Erlebnisse dringt, wird die ganze Welt des Gefühls und der Willenshandlungen vergegenständlicht zu Begriffen von Werten und deren Relationen, zu Regeln, welche die Bindung des Willens ausdrücken . . . In jeder Sphäre, die durch ein Grundverhalten bestimmt ist, bildet sich systematischer Zusammenhang. Die Verhältnisse von Begründung, wie sie zwischen den Aussagen bestehen, fordern für die Wirklichkeitserkenntnis einen festen Maßstab der Evidenz. In der Region der Werte entsteht eben hieraus der Fortgang des Denkens zu Annahmen über objektive Werte, ja zur Forderung eines unbedingten Wertes. Und ebenso kommt im Gebiete unserer Willenshandlungen das Denken erst zur Ruhe, wenn es zu einem höchsten Gut oder einer obersten Regel gelangt ist."[36]) Da das menschliche Denken durch die wissenschaftliche Gestaltung des Lebens zu den allgemeinsten, obersten Prinzipien vorzudringen sucht, schreitet es über die elementaren logischen Operationen hinaus fort zu den Leistungen des diskursiven Denkens.[37]) „Alles diskursive Denken kann als eine höhere Stufe dieser schweigenden Denkvorgänge dargestellt werden."[38]) „Unter dem diskursiven Denken verstehen wir das Denken, das an die Sprache oder ein anderes ihr entsprechendes Zeichensystem, wie das der Zahl, gebunden ist."[39]) Die Funktionen, die das diskursive Denken ausführt, sind z. B. „Bezeichnung, Begriffsbildung, Urteil".[40]) Von besonderem Wert für „den Fortgang von Erlebnis oder Einzelanschauung zum Allgemeinen"[41]) sind die Urteile. „Die Urteile realisieren die Intention, von dem

34) G. S. V, 342. 35) G. S. VII, 303.
36) G. S. V, 401; vgl. auch G. S. VII, 300, 314. 37) G. S. VII, 296, 311.
38) G. S. V, 149.
39) G. S. VII, 301. „Das diskursive Denken ist an den Ausdruck gebunden, vor allem an die Sprache. Hier besteht die Beziehung von Ausdruck zu Ausgedrücktem, . . . Die Richtung der Auffassung geht von Wort und Satz zu dem Gegenstand, den sie ausdrücken" (G. S. VII, 124).
40) G. S. VII, 30. „Denkformen sind Urteil, Begriff und Schluß, sie treten in jedem Teil des diskursiven Denkzusammenhangs auf und bilden dessen Gefüge" (G. S. VII, 126). 41) G. S. VII, 41.

Bedingten, Partikularen, Veränderlichen aus sich den Grundverhältnissen der Wirklichkeit zu nähern."[42])

Die Beziehung der sprachlich-begrifflichen Ausdrücke zur Welt der Erlebnisse ist doppelseitig. Während nach der einen Seite hin die diskursiven Denkformen in Fortsetzung der durch das schweigende Denken gewonnenen Aufklärung das Gegebene in abstrakter Begriffssprache zu gesteigerter Klarheit und Deutlichkeit erheben, sind sie nach der anderen Seite im Gegebenen selbst „fundiert", durch dessen Beschaffenheiten gebunden, und ihre Aufgabe besteht darin, dieses zu „vertreten", zu „repräsentieren".[43]) „Die Beziehungen der begrifflichen Ausdrücke zu Erlebnissen und Verständnissen sind die des Schaffens von Begriffen aus jenen durch Abstraktion und der Erfüllung der Begriffe durch jene. Die Begriffe werden geschaffen durch Urteile, und so besteht dasselbe Verhältnis, das zwischen Erleben, Verstehen und Begriff existiert, auch zwischen diesen und dem Urteil."[44]) In seinen 1905 verfaßten, zur Grundlegung der Geisteswissenschaften bestimmten Studien über „den psychischen Strukturzusammenhang" und „den Strukturzusammenhang des Wissens", die er zum Teil in seine große Abhandlung über „den Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften" (1910) hineinarbeitete (zu beiden Studien bestehen übrigens einige teils ergänzende, teils abändernde Fassungen), suchte Dilthey diese Doppelseitigkeit des zwischen diskursivem Denken und Erleben bestehenden Verhältnisses in ihren einzelnen Beziehungen darzustellen.[45]) Einerseits analysierte er in diesen Schriften das Transzendieren und Fortschreiten des Denkens vom bloßen Erleben aus zu „einer gegenständlichen und objektiven Erkenntnis"[46]), zu „einem objektiven Wissen"[47]), das Hinausgehen des Geistes über „das Einmalige, Zufällige und Momentane" zur diskursiven Darstellung „in abstrakten Zusammenhängen, in einem Nexus von Begriffen".[48]) Und zwar gedachte Dilthey durch seine „Grundlegung der Geisteswissenschaften" für „alle Klassen von Wissen" diesen Fortgang vom Erleben zum sprachlich-begrifflichen Ausdruck nachzuweisen; auf allen drei Gebieten des Seelenlebens, dem „der Wirklichkeitserkenntnis, der Wertsetzung wie der Zweckbestimmung und Regelgebung", sollte die leitende Tendenz, der beherrschende geistige Zug zur Gewinnung „gültiger allgemeiner Wahrheiten" deskriptiv untersucht werden.[49]) Als das tiefste, innerste Motiv eines solchen Strebens zum Dauernden, Notwendigen, Allgemeingültigen — und in ihm sah er zugleich die eminente Lebensbedeutsamkeit des diskursiven Denkens und weiterhin den tiefsten Sinn des Philosophierens überhaupt — gab Dilthey an: „Überall führt das Leben zu Reflexionen über das, was in ihm gesetzt ist, die Reflexion zum Zweifel, und soll sich diesem gegenüber das Leben behaupten, so kann das Denken erst endigen in gültigem Wissen. Hierauf beruht der Einfluß des Denkens

42) G. S. VII, 125. 43) G. S. VII, 125. 44) G. S. VII, 318.
45) G. S. VII, 1 ff., 25 ff., 124 ff. 46) G. S. VII, 3, 308. 47) G. S. VII, 191, 315.
48) G. S. VII, 3. 49) G. S. VII, 5.

in allen Verhaltungsweisen des Lebens. Immer wieder vom lebendigen Gefühl und von der genialen Intuition bekämpft, setzt dieser Einfluß sich siegreich durch: entspringt er doch aus der inneren Notwendigkeit, in dem unsteten Wechsel der Sinneswahrnehmungen, Begierden und Gefühle ein Festes zu stabilieren, das eine stetige und einheitliche Lebensführung möglich macht."[50]) Anderseits betonte Dilthey nachdrücklich, daß alle diskursive geisteswissenschaftliche Objektivierung an den tatsächlichen Befund der Inhalte des Erlebens gebunden bleiben müsse, wolle sie Lebenswert beanspruchen; die gedankliche und sprachliche Gestaltung darf den Untergrund der primären Gegebenheiten niemals so weit verlassen, daß sie durch den Vorgang der Abstraktion die Berührung mit der Wirklichkeit des Lebens verliert. „Das Denken kann nur die Energie des Bewußtwerdens steigern in bezug auf die Realitäten des Lebens . . . Und Philosophie ist nur die höchste Energie, bewußt zu machen: als Bewußtsein über jedes Bewußtsein und Wissen von allem Wissen."[51]) Terminologisch gesehen, hat Dilthey im Laufe seiner philosophischen Entwicklung den Zusammenhang zwischen Leben und diskursivem Denken in verschieden lautenden Wendungen ausgedrückt. Während er vor 1900 meist den Ausdruck gebrauchte, daß die Begriffe und Sätze der Geisteswissenschaften durch Abstraktion aus „der inneren Erfahrung oder Wahrnehmung" gewonnen seien und daß demnach in dieser ihre Grundlage liege, ließ er sie später bis etwa 1906 und noch über dieses Jahr hinaus auf „das wahrnehmungsmäßig Gegebene oder das sinnliche Auffassen und das Erleben (i. e. S.)"[52]) und zuletzt (etwa seit 1906) vorzugsweise auf „das Erleben und das Verstehen"[53]) sich gründen. In sachlicher Hinsicht meinte Dilthey jedoch in diesen verschiedenen Wendungen immer wieder dasselbe. „Alle Arten der Vorstellungsbildung bleiben durch die Richtung auf die Wirklichkeit bestimmt."[54]) „Die Begriffsbildung ist nicht fundiert in jenseits des gegenständlichen Auffassens auftretenden Normen oder Werten, sondern sie entsteht aus dem Zug, der alles begriffliche Denken beherrscht, das Feste, Dauernde aus dem Fluß des Verlaufes herauszuheben."[55]) Vor allem durch die Begriffe „Repräsentation (Vertretung)" und „Fundiertsein" suchte Dilthey das Verhältnis zu bestimmen, das innerhalb der Verhaltungsweise des gegenständlichen Auffassens der inneren und äußeren Welt zwischen dem diskursiven Denken und dem primär Gegebenen besteht. „Der Fortgang der Auffassung eines Gegenständlichen erfolgt in der Reihe der Repräsentationen, die das im Erleben und Anschauen Enthaltene zu erschöpfen haben."[56]) „Vom Erlebnis geht . . . eine direkte Linie von Repräsentationen bis zu der Ordnung der Begriffe, in der es denkend aufgefaßt wird."[57]) Das Erlebte und das Verstandene ist in den

50) G. S. VII, 6. 51) G. S. VII, 7.
52) G. S. VII, 8, 13, 25, 34, 326ff.; V, 5 53) G. S. VII, 71ff., 86f., 119, 310ff.
54) G. S. VII, 124. 55) G. S. VII, 146, 218. 56) G. S. VII, 37.
57) G. S. VII, 139; vgl. auch G. S. VII, 322; VIII, 141f.

geisteswissenschaftlichen Sätzen[58]), in den Formen des diskursiven Denkens[59]) gedanklich repräsentiert.[60]) „Überall haben wir es nur mit Repräsentationen des Erlebten zu tun."[61]) „Die Aufgabe der Auffassung besteht nur darin, das in den Erlebnissen Enthaltene ihnen abzugewinnen. So wird die Realität des psychischen Gegenstandes zugleich immer besessen und immer begrifflich zu explizieren versucht. Der Vorgang des Auffassens enthält immer die beiden Momente in sich: die in der Identifizierung des Begrifflichen und Urteilsmäßigen mit den Erlebnissen gegründete Befriedigung und das Ungenügen, die Erlebnisse nicht ausschöpfen zu können."[62]) „Das signifikative Auffassen, das über dem intuitiven sich aufbaut, gründet in Erlebnis oder Anschauung. Es ist ein System von Beziehungen zwischen Ausdrücken."[63]) Der Aufstieg vom Intuitiven zum Diskursiven vollzieht sich näherhin auf der Linie: „Anschauung, Erinnerung, Totalvorstellung, Namengebung, Unterordnung des Besonderen unter das Allgemeine, Verbindung von Teilen zu einem Ganzen, Urteil."[64]) Wenn „man von Anschauung zu Erinnerung oder zu Urteil übergeht"[65]), können nicht die „Allgemeinvorstellungen" als das letzterreichbare Glied dieses Überganges betrachtet werden; vielmehr weisen sie über sich hinaus, indem sie nach Vollendung im begrifflichen Denken streben.[66]) „Eine innere Beziehung besteht zwischen Wahrnehmungen, erinnerten Vorstellungen, Urteilen, Urteilsverbindungen bis zum systematischen Zusammenhang des Wissens."[67]) „In der Struktur des Auffassens ist eine Tendenz enthalten, die zu systematischem Zusammenhang strebt und ihre Vollendung in der Wissenschaft findet."[68]) „Und solange das Erlebnis noch nicht erschöpft oder die in den Einzelanschauungen stückweise und unadäquat gegebene Gegenständlichkeit noch nicht zu adäquater Aussprache gekommen ist, liegt in dem Gemeinten und Ausgesagten immer ein Ungenüge, und dieses fordert angemesseneren Ausdruck."[69]) „Aufklärung, Abbildung und Vertretung sind Stufen der Beziehung zum Gegebenen, in denen das gegenständliche Auffassen sich dem Weltbegriff nähert."[70]) Dieser Zug zur Überführung des Gegebenen

58) G. S. V, 263. 59) G. S. VII, 124ff.

60) „An das Erleben schließen sich die Urteile über das Erlebte, in welchen dieses gegenständlich wird" (G. S. VII, 196). „Das Urteil meint das Erlebnis" (G. S. VII, 30). „Die Wesensbestimmungen sind auf Erlebnisse durch Adäquation zurückführbar. Sie tendieren nur, dieselben zu erschöpfen, zu deutlichem Bewußtsein zu bringen, zusammenzufassen" (G. S. VII, 31). 61) G. S. VII, 32.

62) G. S. VII, a. a. O. 63) G. S. VII, 39.

64) G. S. VII, 38. „Die Aufklärung des Gegebenen durch die elementaren Denkleistungen, die Abbildung in der erinnerten Vorstellung und die Vertretung im diskursiven Denken können dem umfangreichen Begriff der Repräsentation untergeordnet werden ...; die Veränderlichkeit des intuitiv Gegebenen wird in einer Beziehung von Begriffen zu allgemeingültiger Repräsentation erhoben; ... Das Auffassen schöpft das im Gegebenen uns Zugängliche immer mehr aus" (G. S. VII, 127). 65) G. S. VII, 38. 66) G. S. V, 339, 391.

67) G. S. VII, 25. 68) G. S. VII, 43. 69) G. S. VII, 38; vgl. auch 41.

70) G. S. VII, 129.

in die Region gedanklicher Sublimierungen ergreift demnach nicht nur eine bestimmte Summe isolierter, in sich abgeschlossener Einzelgegenstände, sondern breitet sich auch aus zu einer universalen Explikation der zwischen den verschiedenen realen Einheiten bestehenden, sie miteinander verbindenden Beziehungen zum Zwecke der Herstellung eines Gesamtzusammenhanges der inneren und der äußeren Welt; beide Richtungen in diesem Objektivationsprozeß bedingen einander, so daß z. B. die volle, restlose Klarheit über das Wesen eines herausgehobenen individuellen Objektes erst durch die Kenntnis des Universums, in dem es steht, gewonnen werden kann.[71]) In jedem Falle aber bleibt im Vorgange des gewissenhaften Ausdrückens durch das diskursive Denken auch beim Übergehen zu den höchsten geistigen Gebilden das Verhältnis getreuer Wiedergabe des Gegebenen gewahrt. „Wahrnehmen, die Bildung einer Gegenstandsvorstellung, in welcher die einzelnen Wahrnehmungsbilder in einer bestimmenden Art so aufeinander bezogen sind, daß ein Einzelgegenstand inhaltlich durch sie bestimmt wird, Unterordnung des Besonderen unter das Allgemeine, Unterordnung von Arten unter eine Gattung, Verbindung von Teilen zu einem Ganzen, die bezeichnenden Akte und das auf ihrer Grundlage entstehende Urteil in seinen verschiedenen Formen, Verbindungen der Urteile bis hinauf zum systematischen Zusammenhang eines Erkenntnisgebietes — alle diese Akte zeigen einen gemeinsamen Charakter: sie stehen in dem Verhältnis des Repräsentiertwerdens und Repräsentierens . . . So repräsentiert die Gegenstandsvorstellung die Wahrnehmungsinhalte, auf welche sie sich bezieht. Die Allgemeinvorstellung repräsentiert die Einzelvorstellungen. Die Verbindung der Merkmale eines Begriffs repräsentiert die Individualvorstellungen, die in den Umfang des Begriffs fallen, und schließlich repräsentiert der Erkenntniszusammenhang, der ein gegenständliches Gebiet umfaßt, den Inbegriff der Wahrnehmungen, die auf diese Gegenstände bezogen sind."[72]) Während die Linie der Repräsentationen gewissermaßen von oben nach unten geht, indem sie von den allgemeinsten repräsentierenden Denkformen bis zu den repräsentierten Inhalten des ursprünglichen Wahrnehmens und Erlebens hinabführt, steigt die Reihe der Fundierungen vom erlebnismäßig Gegebenen zum Diskursiven aufwärts; sonach stehen jeweils das Repräsentierende und das Fundierende einerseits ebenso wie das Repräsentierte und das Fundierte andererseits zueinander in einer Beziehung umgekehrter Proportionalität. „Ein Erlebnis, welches im Verhältnis der Repräsentation zu einem oder mehreren es bedingenden Erlebnissen steht, ist in diesem letzteren gegründet. . . . Gegründetsein heißt hier nicht genetisch bedingt sein. Es bezeichnet vielmehr das Verhältnis zwischen dem begründenden und begründeten Akte, nach welchem jener den Rechtsgrund für diesen enthält. Hier zeigt sich, daß das Verhältnis des Gründens nicht zwi-

71) G. S. VII, 37, 41, 127. 72) G. S. VII, 43; vgl. auch 32, 224.

schen den Akten besteht, sondern zwischen dem in den Akten Enthaltenen. So entspricht dem Verhältnis zwischen Repräsentiertem und Repräsentierendem das des Begründenden und des Begründeten."[73]) — Die im gegenständlichen Auffassen zwischen den Ausdrücken und dem Ausgedrückten obwaltenden Beziehungen bestehen in ähnlicher Weise auch im Gefühlsleben, und zwar schon aus dem Grunde, weil „die Akte des gegenständlichen Auffassens die Grundlage des Fühlens bilden".[74]) Wie in diesen, so bleiben auch im Fühlen die Objektivationen inhaltlich stets durch die Struktur des Erlebens bestimmt. Nach der anderen Seite hin gesehen, „baut sich begriffliches, urteilendes Verhalten in Wertschätzungen auf das Gefühl auf".[75]) „Das strukturelle System der Wertgefühle ... findet seine Vollendung in gewissen objektiven universalen Wertsystemen."[76]) — Nicht anders können die Verhältnisse im willentlichen Verhalten liegen; denn „das gegenständliche Auffassen und zugleich das Gefühl ist die Grundlage des willentlichen Verhaltens".[77]) Auch hier entsteht auf dem Grunde primärer Erlebnisse ein Stufenbau von Ausdrucksformen. Diese Erlebnisausdrücke stehen zueinander in inneren Beziehungen und streben schließlich nach einheitlichem Zusammenschluß in „dem System der Erlebnisse im willentlichen Verhalten".[78])

Eine der wichtigsten Leistungen der vergegenständlichenden Arbeit des Denkens an sich selbst und an der Fülle des Erlebens ist die Bildung von Kategorien, d. h. von typischen begrifflichen Ausdrucksformen.[79]) Diese Kategorien lassen sich entsprechend der Verschiedenheit ihrer Beziehung zu den Funktionen des Denkens und zur Inhaltlichkeit der Erlebnisse in zwei Gruppen scheiden. „Die Kategorien sondern sich in zwei Klassen: diejenigen, welche aus den formalen Leistungen des Denkens abstrahiert sind — solche sind Unterschied, Ähnlichkeit, Gleichheit, Grad, Identität, Einheit, Vielheit, Allheit — und die anderen, welche innerhalb der Verhaltungsweisen der Seele die durch sie gesetzte objektiv notwendige Zusammengehörigkeit der Inhalte ausdrücken. Solche sind Realität, Dingheit, Kausalität, Wert, Zweck, Mittel."[80]) „Die formalen Kategorien sahen wir entspringen aus den elementaren Denkleistungen ... Solche Begriffe sind Einheit, Vielheit, Gleichheit, Unterschied, Grad, Beziehung. Sie sind Attribute der ganzen Wirklichkeit."[81]) Freilich läßt sich zu dieser Bestimmung Diltheys ergänzend hinzufügen, daß die genannten formalen Kategorien, wenn sie sich auf die Gesamtheit des Wirklichen übertragen lassen, dann auch in der allgemeinsten Struktur der Inhaltlichkeit des real Seienden und nicht nur in den Charakteren seelischer

73) G. S. VII, 44; vgl. auch 311, 322. 74) G. S. VII, 49; vgl. auch 55f.
75) G. S. VII, 49. 76) G. S. VII, 60. 77) G. S. VII, 56.
78) G. S. VII, 65f. 79) G. S. VII, 188.
80) G. S. VII, 302; vgl. auch VIII, 186. „Diese in jeder der Hauptverhaltungsweisen der Seele gesetzten Kategorien wie die elementaren formalen Denkleistungen bedingen ... die Ausbildung der Vorstellungen, welche dem diskursiven Denken zugrunde liegen" (G. S. VII, 302). 81) G. S. VII, 196.

Funktionen eine Stütze besitzen müssen. Unter den materialen Kategorien ist die grundlegende und umfassendste nach Dilthey die der Bedeutung.[82]) Sie ist vom Ganzen des Lebens, von allen seinen Formen, Teilen, Abschnitten, Bezügen und Äußerungen aussagbar und ist deshalb auch in allen anderen inhaltlichen Kategorien als Teilmoment enthalten. Neben den in der inhaltlichen Struktur des Lebens begründeten Aussageweisen, wie Zeitlichkeit, Wert, Sinn, Zweck, Ideal, Gestaltung, Entwicklung[83]) sind sodann angesichts des teleologischen, dynamischen Charakters des Lebens die Realkategorien von Kraft, Energie, Leiden, Bewegung, Zielrichtung von besonderer Bedeutsamkeit.[84]) „Alle diese Kategorien des Lebens und der Geschichte . . . entstammen aus dem Erleben selbst. Sie sind nicht zu ihm hinzutretende Arten der Formung, sondern die strukturellen Formen des Lebens selbst in seinem zeitlichen Verlauf kommen in ihnen zum Ausdruck, auf Grund der formalen, in der Einheit des Bewußtseins gegründeten Operationen."[85])

Die eingehenden Untersuchungen Diltheys über die Struktur des begrifflichen Ausdrucksvorganges und über das Verhältnis der Ausdrucksformen zum Erleben beruhten bei ihm nicht allein auf einem starken Interesse wissenschaftstheoretischer Natur, sondern darüber hinaus auf einem gewaltigen Streben, aus dem Bereich des objektiven Geistes Regeln für die praktische Normierung des Lebens zu entnehmen. Nicht nur zur Feststellung von Wirklichkeiten sollte das diskursive Denken dienen, sondern seine Inhalte sollten auch Motive des Handelns in sich enthalten. In dieser doppelseitigen Beziehung erblickte Dilthey die allgemeinphilosophische Bedeutung der begrifflichen Gestaltung und wissenschaftlichen Vergegenständlichung. Indem das Denken im Fortgang zur gesteigerten Aufklärung des Wissens sich zu diskursiver Formung und damit zu geisteswissenschaftlicher Fixierung erhebt, verwirklicht es nicht nur wissenschaftliche Werte, sondern zugleich Lebenswerte. Der Zug des Geistes zur Heraushebung des Allgemeinen, Wesentlichen, Absoluten, zeitlos Bedeutsamen, zur Klärung des fließenden Erlebens in distinkten Begriffen, zur Repräsentation des Gegebenen durch dauernde, feste, unveränderliche Zusammenhänge von Urteilen, Schlüssen und objektiven Begründungen jenseits der wechselnden, bunten Mannigfaltigkeit des individuell und momentan Existierenden — diese große Absicht war auch eines der leitenden Motive des gesamten Philosophierens Diltheys. Wie verfehlt ist deshalb im Grunde die in manchen Darstellungen anzutreffende Ansicht, Dilthey sei ein Vertreter des modernen Irrationalismus gewesen! Weit eher könnte man sagen: was in Dilthey lebte, war das sokratische Ethos der Aufklärung, der nüchterne, kritische, klare Geist eines Lessing, die Bemühung, die Regellosigkeit und Willkür ungebundenen Erlebens durch die Herrschaft der Vernunft zu überwinden[86]); bis

82) G. S. VI, 319; VII, 138, 199, 202, 229 f., 232—240.
83) G. S. VII, 192, 197 ff., 232, 362. 84) G. S. VII, 202 f. 85) G. S. VII, 203.
86) Erl. u. Dichtg. 174; G. S. VIII, 195.

in seine Bestimmungen des Wesens der Philosophie hinein ist Diltheys Absicht erkennbar, durch die Macht des klar bewußten Denkens eine Regelung des Lebens herbeizuführen.[87]) Zwar war er weit davon entfernt, über das in allem Wirklichen wie auch im Prozeß des Philosophierens enthaltene Moment des Irrationalen hinwegzusehen[88]); aber ebenso fern lag es ihm, das Irrationale als das Grundprinzip alles Seins und alles menschlichen Verhaltens anzusehen. Dadurch, daß sein ganzes philosophisches Arbeiten darauf gerichtet war, das Allgemeine zugleich als das Wesentliche zu erweisen, nahm er die große Tradition der Philosophie in sich auf, wie sie in den Gestalten der antiken Denker, Thomas' von Aquin, Kants, Hegels u. v. a. m. sich verkörperte; selbst die Individualität suchte er, ähnlich wie Leibniz es getan hatte, als einen unendlichen Mikrokosmos allgemeiner Wahrheiten aufzufassen. Freilich war Dilthey gegenüber den Philosophen des spekulativen und des erkenntnistheoretischen Idealismus bestrebt, dieses Allgemeine nicht als etwas Transzendental-Ideelles, über den Dingen Schwebendes erscheinen zu lassen, sondern als den Ausdruck der realen Struktur des Lebens und seiner Gegenstände selbst. Die freie, souveräne Leistung des abstrakten Denkens kann ihren Inhalten nur dann bleibende philosophische Bedeutung sichern, wenn sie sich in ihrem Schaffen an den Wirklichkeiten des Lebens orientiert und dadurch auch dessen Bedeutsamkeit zur Entfaltung bringt. An diesem Punkte unterscheidet sich Diltheys Anschauung u. a. von der Simmelschen Auffassung der Gestaltung des Erlebten zu objektiven Gebilden, indem sie durch den Vorgang der Formung den Erlebnisinhalten nichts von ihrer Wirklichkeitsbeziehung und ihrem Wahrheitsgehalt nehmen läßt.[89]) Das Leben hat nach Dilthey im wissenschaftlich-diskursiven Denken nur den schlichten Willen, sich über sich selbst klar zu werden; in dieser Arbeit der Aufklärung sucht es allerdings bis zur restlosen Erhellung, bis zur höchsterreichbaren Stufe des Bewußtseins seiner selbst vorzudringen. Im Leben selbst ist eine Strukturgesetzlichkeit des Erwirkens angelegt, die zu seiner Selbstvergeistigung in einer ihm immanenten Teleologie treibt[90]); in seiner Inhaltlichkeit bleibt das Leben aber in der Reihe der philosophisch-wissenschaftlichen Vergeistigungen immerdar dasselbe. „In dem Verhältnis der Vertretung ist enthalten, daß in bestimmten Grenzen das Gegebene und das diskursiv Gedachte vertauschbar sind."[91]) Darin jedoch, daß das Leben bei der Zuständlichkeit des Erlebens nicht stehen bleiben kann, daß es zur Formung des Erlebens in geistig bedeutsamen Gebilden übergehen muß, war sich Dilthey mit Simmel einig. „Da das Erleben unergründlich ist und kein Denken hinter dasselbe kommen kann, da das Erkennen selbst nur an ihm auftritt, da das Bewußtsein über das Erleben sich mit diesem selber immer vertieft, so ist die Aufgabe des Erfassens und Ausschöpfens des Erlebnisses

87) G. S. V, 413 f.; VIII, 191, 216 f. u. öfter. 88) G. S. VI, 309 f.; VII, 288.
89) G. S. VII, 259. 90) G. S. VII, 329, 331; s. oben S. 64.
91) G. S. VII, 125.

unendlich, nicht in dem Sinne nur, daß sie immer weitere wissenschaftliche Leistungen fordert, sondern in dem, daß sie ihrer Natur nach unauflöslich ist."[92]) Erst im Ausdruck besitzt das Denken ein Hilfsmittel, durch das sich dem Verstehen die bleibenden Züge des Erlebens aufschließen. — Der Ausdruck bedeutet ferner die Überwindung des Befangenbleibens in der bloßen Tatsächlichkeit. Der Realitätscharakter, der im Erleben der hervorstechendste Wesenszug ist[93]), erschwert dadurch, daß er sich im Erlebenden in den Vordergrund des Bewußtseins drängt, den ruhigen Überblick über die Fülle des im Erlebnis Enthaltenen, wie er aus der Distanz der Erinnerung und der gedanklichen Repräsentation möglich wird. Indem die Wirklichkeit die Aufmerksamkeitsenergie des Erlebenden zu einem großen Teil für sich in Anspruch nimmt, verwirrt sich der gleichzeitige Blick auf den geistigen Gehalt des Erlebens zu einem unbestimmten Eindruck; im Ausdruck dagegen ist das Vorherrschende nicht die Affizierung durch die Tatsächlichkeit, sondern die Eindruckskraft der geistigen Inhaltlichkeit, die sich in ihm manifestiert, und so läßt erst die Versenkung in den Ausdruck eine konzentrierte Zuwendung zur Inhaltlichkeit des Erlebens zu. Die bloße Faktizität ist nach Dilthey geradezu das schlechthin Irrationale.[94]) Ein Ding, Vorgang oder Sachverhalt, von dem ich nur das Dasein, das nackte Existieren weiß, das mir aber seinem Sosein, seinem Sachgehalt nach völlig unbekannt ist, würde dem Denken ein bloßes Etwas, ein reines X sein, gleich dem Ding-an-sich Kants, über das sich nur das Vorhandensein, nicht aber irgendwelche Seinsbeschaffenheit mit Sicherheit aussagen läßt. Solange ich aber an einem Einzelexistierenden nicht Züge aufzudecken vermag, die mir das Partikulare zugleich als allgemein bedeutsam und daher als verständlich erscheinen lassen, indem ich sie als mit anderen mir bereits vertrauten und geläufigen Ideen in Zusammenhang und Verwandtschaft stehend erkenne, solange glaube ich ein total Irrationales, d. h. Unverständliches, vor mir zu haben. Erst wenn an dem in Frage stehenden individuellen Seienden ein „Charakter von Allgemeinheit und innerer Notwendigkeit" erkennbar wird, gewinnt es für den Erkennenden Sinn und Bedeutsamkeit. „Erkennen ist Aneignen. Das Partikulare ist das Fremde. Es stößt als solches ab. Begriff der Bedeutsamkeit oder der Idealität . . .: das Reale ist irrational. Das Notwendige ist usw. Auflösung im Begriff der Bedeutsamkeit."[95]) Freilich: „Der Grund der Geschichte ist die irrationale Faktizität."[96]) „Das uns Gebotene in der Welt der Tatsachen ist irrational, die Elemente, durch welche wir vorstellen, sind nicht aufeinander zurückführbar."[97]) Insofern jedoch der Geist in allem Geschehen auf immer wiederkehrende, typische und deshalb bedeutsame Züge trifft, die er aus ihm herausheben kann, bietet der irrationale Grund der Geschichte dem Denken auch verständliche Seiten dar[98]),

92) G. S. VII, 224 f.; vgl. auch 231. 93) S. oben S. 95 ff.
94) G. S. VIII, 177. 95) G. S. VI, 309 f. 96) G. S. VII, 288.
97) G. S. VIII, 177. 98) G. S. VII, 172.

ohne daß er allerdings durch dieses in seinem Sinn- und Wertgehalt restlos aufgeklärt und erhellt werden könnte. Jedenfalls ist es der „Weg von der Faktizität zum Ideellen, in welchem das Geschehen Zusammenhang gewinnt".[99]) Wenn anders die Bemühung des Geistes dahin geht, über die bloße Feststellung der Erlebnisunergründlichkeit und der Irrationalität des Tatsächlichen zu einem Verständnis des Geschehens, soweit solches möglich ist, fortzuschreiten, dann bleibt der einzig beschreitbare Weg zu diesem Ziele der des objektiv gesicherten Aufweises der in jenem enthaltenen allgemeinverständlichen und lebensbedeutsamen Züge. — In der allgemeingültigen und zugleich universalen Heraushebung des Dauernden, fest Begründbaren, Allgemeinen und Bedeutungsvollen aus dem Strome des Eigenlebens wie des historisch überschaubaren Gesamtlebens der Menschheit sah Dilthey die theoretische und auch die praktisch-erzieherische Aufgabe alles Philosophierens. „Die Philosophie ist universale Besinnung, die so zu höchsten Generalisationen und letzten Begründungen ständig fortschreitet."[100]) „Objektive Realität, ein unbedingter Maßstab der Schätzung, ein höchstes Gut, eine unbedingte gültige Norm des Handelns werden gesucht. Jene Richtung auf das Unbedingte... macht sich in allen drei Sphären des Wissens geltend."[101]) „Jedes seelische Verhalten sucht nach einem der Relativität entnommenen festen Punkte"[102]), selbst wenn es ein Schicksal sein sollte, ihn niemals zu finden.[103]) „Was irgend ungeordnet oder feindlich ringend im Innern einer Zeit oder im Herzen eines Menschen auftritt, soll durch das Denken versöhnt, was dunkel ist, soll aufgeklärt, was unmittelbar dasteht, eines neben dem anderen, soll vermittelt und in Zusammenhang gesetzt werden. Dieser philosophische Geist läßt kein Wertgefühl und kein Streben in seiner Unmittelbarkeit, keine Vorschrift und kein Wissen in ihrer Vereinzelung, für jedes Geltende fragt er nach dem Grunde seiner Gültigkeit."[104]) „So ist die Philosophie eine Leistung, die aus dem Bedürfnis des einzelnen Geistes nach Besinnung über sein Tun, nach innerer Gestaltung und Festigkeit des Handelns, nach fester Form seines Verhältnisses zum Ganzen der menschlichen Gesellschaft entspringt, und sie ist zugleich eine Funktion, welche in der Struktur der Gesellschaft gegründet und für die Vollkommenheit des Lebens derselben erforderlich ist."[105]) „Die allgemeinste Eigenschaft, welche nun allen Funktionen der Philosophie zukommt, ist in der Natur des gegenständlichen Auffassens und des begrifflichen Denkens begründet. So angesehen erscheint Philosophie nur als das folgerichtigste, stärkste, umfassendste Denken; und sie ist vom empirischen Bewußtsein durch keine feste Grenze gesondert . . . Und indem nun das Denken den ganzen Gehalt an Anschauungen, Erlebnissen, Werten, Zwecken, wie er im empirischen Bewußtsein, dem Erfahren und den Erfahrungswissenschaften erlebt und gegeben ist, auszudrücken und

99) G. S. VII, 288. 100) G. S. VII, 169; vgl. auch 288.
101) G. S. VII, 300; vgl. auch 303. 102) G. S. V, 415.
103) G. S. VIII, 198. 104) G. S. V, 413. 105) G. S. V, a. a. O.

zu vereinigen strebt, schreitet es von der Verkettung der Dinge und der Veränderungen in der Welt dem Weltbegriff entgegen, es geht begründend zurück auf ein Weltprinzip, eine Weltursache, es sucht Wert, Sinn und Bedeutung der Welt zu bestimmen, und es fragt nach einem Weltzweck."[106]) Als Weltanschauungslehre sowohl wie als Wertlehre, Weisheit, Wissenschaft von den Lebenserfahrungen wie auch als Zwecklehre oder Lehre von der Lebenspraxis sucht die Philosophie das Leben zu gesteigertem Bewußtsein und zu allgemeingültigem begrifflichen Ausdruck zu erheben und es dadurch zu gestalten.[107]) „Philosophie ist mit Religion und Kunst durch ihre Intention verwandt, während sie mit den Wissenschaften verbunden ist durch das begriffliche Denken und die in diesem enthaltene Anforderung an Allgemeingültigkeit. Die Einheit unseres Wesens in seinen verschiedenen Lebensäußerungen zum Bewußtsein zu erheben, zu begrifflichem Denken zu erheben, ist ihre Funktion."[108]) „Philosophie ist daher . . . eine Art von logischer Energie und höherem Bewußtsein, welche auf alles angewandt wird, überall Zusammenhänge sucht. Bewußtheit äußert sich überall in der Verdeutlichung durch Begriffe; in der Umwandlung von Anschauung in logischen Zusammenhang . . . In die Wurzeln von Leben und von Wirklichkeit wirft der Philosoph das Licht des logischen Denkens."[109]) „So skeptisch sein Ergebnis sei, nur kraft dieser in die Wurzeln der Dinge dringenden logischen Energie ist er Philosoph."[110]) „Diese philosophische Richtung auf Zusammenhang und Einheit der Wirklichkeit"[111]) ist nun nicht eine den meisten Menschen unzugängliche esoterische Angelegenheit. Vielmehr ist es im wesentlichen „eine persönliche Eigenschaft, eine Art von Charakter"[112]), die den Philosophen macht; ein universaler Sinn für eine vergeistigte Erfassung von Leben und Dasein ist der Mittelpunkt dessen, was in ihm lebt. „Es gibt ein philosophisches Verhalten, welches nichts von der Profession eines Fachphilosophen enthält."[113]) Die universale philosophische Besinnung des Geistes ist zugleich Philosophie als Selbstbesinnung und umgekehrt.[114]) „Der Fortschritt in der geschichtlichen Entwicklung der Philo-

106) G. S. V, 414. 107) G. S. V, 410ff.; VIII, 187ff., 192, 209.

108) G. S. VIII, 146; vgl. auch 207, 213, 222. „Der Philosoph erhebt das, was der Mensch vorstellend und denkend, bildend und handelnd aus ihm eingeborenen naiven Antrieben tut, zum Bewußtsein; eine Art von gesteigerter Besonnenheit ist ihm eigen. . . . Daher ist logische Energie dem Werke des Philosophen unentbehrlich" (G. S. VIII, 31). „Seine Arbeit der Begriffe, seine logische Besonnenheit" ist getragen von einem Streben nach Herstellung von Einheit, Zusammenhang und Ganzheit im Gegebenen, sie sucht nach einem sicheren Kriterium des Erkennens, ein oberstes Prinzip alles Seins und Denkens ist ihr Ziel (G. S. VIII, a. a. O.).

109) G. S. VIII, 32. 110) G. S. VIII, 33; vgl. auch 38, 238.

111) G. S. VIII, 33. 112) G. S. VIII, 32.

113) G. S. VIII, a. a. O.; vgl. auch G. S. V, 375, 413; VIII, 207ff.

114) G. S. VIII, 192, 238. „Überall, wo aus dem vorhandenen Wissen ein Zusammenhang mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit hervorgebracht wurde, welcher dem seelischen Leben durch gedankenmäßige Einheit Zusammenhang gewährte, da war Philosophie" (G. S. VIII, 189f.).

sophie liegt in dem zunehmenden Bewußtsein des menschlichen Geistes über sein Tun, dessen Ziele und Voraussetzungen, angesehen als ein Ganzes."[115]) Dieses höhere philosophische Bewußtsein trägt die Fähigkeit und die Tendenz in sich, auf die Gestaltung des Lebens einzuwirken. „Die Philosophie hat zu ihrer Funktion, durch allgemeingültiges Wissen ein autonomes zweckbewußtes Handeln herbeizuführen."[116]) „Die Besonnenheit, der Geist der Kritik, die Prüfung der Voraussetzungen"[117]): dies ist die Geisteshaltung, die sie erzeugt. Der Wille, der sie beseelt, ist, die „Herrschaft des Verstandes über das Dunkle, Instinktive, unbewußt Schaffende in uns"[118]) zu errichten.

IX. ANALYSE DES VERSTEHENS

Die Struktur des Fortganges des Denkens vom Erlebnis zu seiner Repräsentation im Ausdruck und von diesem zur Zurückübertragung in die Lebendigkeit ist vergleichbar den Bewegungen einer Fontäne. Wie deren Strahl in aufsteigender Linie emporstrebt, so erteilt auch das Drängen des Geistes zum Allgemeinen und zu seiner Stabilisierung im Ausdruck den Inhalten des Erlebens einen mächtigen Auftrieb und Impuls, der sie zu immer höheren Objektivierungen und Gestaltungen hinaufführt; und wie dann der Wasserstrahl, im schäumenden, glitzernden, perlenden Niederfallen seine ganze Schönheit entfaltend, sich wieder zur Tiefe zurückneigt, von der er aufgestiegen war, so offenbaren auch die objektivierten Gebilde und Äußerungen des Lebens ihren vollen Gehalt und Reichtum erst dann, wenn die Erlebnistiefe, der sie entsprungen waren, sie wieder zu sich hinabzieht und in ihre Innerlichkeit zurücknimmt. Und indem sich so im Verstehen Ausdruck und Erleben wieder miteinander vereinigen, geschieht es, „daß bei Rückkehr zum Gegenstande dieser in der ganzen Fülle seines anschaulichen Daseins das Urteil oder den Begriff bewährt, verifiziert. Gerade für die Geisteswissenschaften ist es besonders wichtig, daß die ganze Frische und Macht des Erlebnisses dann direkt oder in der Richtung vom Verstehen zum Erleben hin zurückkehrt."[1]) Darin, daß das Verstehen die Lebensverbindung herstellt zwischen Ausdruck und Lebenserfahrung, liegt seine grundlegende Bedeutung sowohl für das Verständnis wie auch für den Aufbau der Geisteswissenschaften, und zwar für ihren Aufbau insofern, als er sich durch eine vom Erleben inspirierte und geleitete Überführung des an bereits vorliegenden Ausdrücken Verstandenen in neue diskursive Objektivationsformen vollzieht. Dieser Bedeutung entsprechend trat im Philosophieren Diltheys dem Grundbegriff des primären und objektivierten Erlebens der andere des Verstehens ergänzend zur Seite. Sollte die Verwendung jenes ersten Begriffes in der Grundlegung der Geisteswissenschaften deren Fundiertheit und Verwurzelung in der erlebten Wirklichkeit zum Ausdruck bringen, so sollte ihr Gesamtzusammenhang in seiner universalen Reich-

115) G. S. VIII, 39. 116) G. S. VIII, 191. 117) G. S. VIII, 216 f.
118) G. S. VIII, a. a. O. 1) G. S. VII, 125.

weite mittels des Begriffes des Verstehens erfaßt werden. Nicht ganz mit Unrecht hat man in diesem Begriff den Zentralbegriff des Diltheyschen Denkens überhaupt sehen wollen; doch darf er keinesfalls einseitig psychologisch verstanden werden, will man Diltheys System nicht zu einer „verstehenden Psychologie" verflachen. „Neben die Analyse der inneren Erfahrung tritt die des Verstehens, und beide zusammen geben für die Geisteswissenschaften den Nachweis von Möglichkeit und Grenzen allgemeingültiger Erkenntnis in ihnen, sofern diese durch die Art bedingt sind, in welcher uns psychische Tatsachen ursprünglich gegeben sind."[2])

Infolge des engen Zusammenhanges, in dem es zum Erleben und zum Ausdruck steht, muß eine Phänomenologie des Verstehens zugleich eine solche dieses Zusammenhanges sein. Was zunächst das besondere Verhältnis angeht, das zwischen den beiden Verhaltungsweisen des Erlebens und des Verstehens besteht, so ist es in vielen Hinsichten als unzertrennlich zu denken. Einerseits setzt ja das Verstehen den Vollzug eines entsprechenden Erlebens voraus und ist in einem weitesten Sinne selbst ein Erleben, nämlich ein Nacherleben.[3]) „Zum Erleben tritt das Verstehen hinzu, eine ebenso ursprüngliche Aufgabe, wenn sie auch das Erleben als Methode voraussetzt. Sie bilden zwei Seiten des logischen Vorganges, die ineinandergreifen."[4]) Anderseits kommt das individuell gebundene Erleben im Verstehen eigentlich erst zu seiner Weite, Deutlichkeit und klaren Bewußtheit.[5]) „In der Aufklärung und Analysis des Seelenlebens greifen Erleben und Verstehen ineinander, denn nur Verstehen umfaßt den ganzen Horizont des Seelenlebens, und nur Erleben klärt seine Tiefen auf, und diese werden auch nur auf Grundlage hiervon dem Verstehen zugänglich."[6]) In dieser Analysis erfüllt das Verstehen an den Geisteswissenschaften nicht nur eine reproduzierende, sondern auch eine konstituierende Funktion: es ist nicht nur das Mittel der Aneignung wissenschaftlicher Inhalte, sondern auch die Bedingung der Möglichkeit ihres Zustandekommens. In diesem zweiten Sinne ist das Verstehen eine spezifische Art des Erlebens selbst, nämlich die primäre Erfassung fremden Seelenlebens und der an ihm wie auch in der seelischen Struktur der Gesellschaft auftretenden Ausdrücke von Erlebnisinhalten; dieses aller wissenschaftlichen Gestaltung vorausliegende, im Leben selbst allenthalben enthaltene Verhalten des Verstehens ist dem auf das eigene Selbst beschränkten Erleben koordiniert, und nur in der Vereinigung mit ihm vermag das Erleben eine tragfähige Grundlage der Geisteswissenschaften und sonach auch des sie interpretierenden Verstehens abzugeben.[7]) Das Verstehen besitzt also im Gebrauch dieses Begriffes durch Dilthey den doppelten Charakter einerseits des Erlebens des belebten Anderen, des lebendigen Nicht-ich im allgemeinen und anderseits des Verständnisses wissenschaftlicher Objektivationen; dieser Doppelsinn macht es möglich,

2) G. S. V, 320. 3) G. S. V, CI; VII, 27, 310f.; VIII, 187.
4) G. S. VII, 225. 5) G. S. V, LXXXIX. 6) G. S. VI, 305.
7) G. S. V, 263; VII, 131, 141, 310ff.; VIII, 69, 141ff.; s. auch oben S. 83.

daß das Verstehen zugleich Grundlage und Folgeerscheinung der Geisteswissenschaften sein kann, und erklärt gleichzeitig die ungeheure Weite seiner Anwendungsmöglichkeit (s. auch oben S. 93 f.). Ja, Dilthey betrachtete das Verstehen sogar als ein wesentliches Teilmoment in jedem wirklichen Versuch einer Erkenntnis des eigenen Selbst. Das bloße introspektive Erleben reicht nach Dilthey nicht aus, um einer Lebenseinheit Klarheit über sich selbst zu verschaffen. Erst indem das Verstehen zu ihm hinzutritt, wird dieses Ziel — wenn auch seiner Natur gemäß nur annähernd — erreichbar. „Auch die psychophysische Lebenseinheit ist sich selbst bekannt durch das Doppelverhältnis von Erleben und Verstehen, sie wird ihrer selbst in der Gegenwart inne, sie findet sich wieder in der Erinnerung als ein Vergangenes; aber indem sie ihre Zustände festzuhalten und zu erfassen strebt, indem sie die Aufmerksamkeit auf sich selber richtet, machen sich die engen Grenzen einer solchen introspektiven Methode der Selbsterkenntnis geltend: nur seine Handlungen, seine fixierten Lebensäußerungen, die Wirkungen derselben auf andere belehren den Menschen über sich selbst; so lernt er sich nur auf dem Umwege des Verstehens selber kennen. Was wir einmal waren, wie wir uns entwickelten und zu dem wurden, was wir sind, erfahren wir daraus, wie wir handelten, welche Lebenspläne wir einst faßten, wie wir in einem Beruf wirksam waren, aus alten verschollenen Briefen, aus Urteilen über uns, die vor langen Tagen ausgesprochen wurden. Kurz, es ist der Vorgang des Verstehens, durch den Leben über sich selbst in seinen Tiefen aufgeklärt wird.“ [8]) Hiernach scheint es fast, als habe Dilthey dem Verstehen den Primat und damit den Vorrang vor dem Erleben zuerkannt. „Wir verhalten uns gegenüber dem Leben, dem eigenen so gut als dem fremden, verstehend.“ [9]) Jedoch besteht nach Diltheys Intention diese Hegemonie des Verstehens nur gegenüber dem Erleben i. e. S.; der Vorgang des Verstehens stellt also zwar als Ausweitung der Selbstbesinnung und des Erlebens i. e. S. eine höhere Form geistigen Verhaltens dar als diese, verbleibt aber als solche jedesmal innerhalb des Erlebens i. w. S. (s. oben S. 94). Ferner kann das Verstehen, gleichviel ob man es in seiner konstituierenden oder in seiner reproduzierenden Funktion zugrunde legt, in keinem seiner Vorgänge der Mitwirkung des Erlebens i. e. S. entraten. „Erleben, Sich-einfühlen in fremdes Leben, Verstehen gehen ineinander über.“ [10]) „Der eine und der andere Vorgang, der des Erlebens und der des Verstehens, bleiben immer auseinander, aber zwischen ihnen besteht nun ein struktureller Zusammenhang, nach welchem das Nacherleben des Fremden nur durch eine Rückbeziehung auf die Erlebnisse der eigenen Person möglich gemacht wird. So entsteht das Verhältnis, daß, was ich an einem anderen verstehe, ich in mir als Erlebnis auffinden und, was ich erlebe, ich in einem Fremden durch Verstehen wiederfinden kann.“ [11]) Auch auf den einzelnen Stufen ihrer Ob-

8) G. S. VII, 86 f.
9) G. S. VII, 196; vgl. auch 200, 204, 248.
10) G. S. VIII, 143.
11) G. S. VII, 315.

jektivation bleibt zwischen den Inhalten des Erlebens und denen des Verstehens immer dieselbe Beziehung beständiger Wechselwirkung.[12]) Das Erkennen vollzieht sich hier jedesmal als ein Oszillieren zwischen den in sich zusammenhängenden Polen von Erleben und Verstehen auf Grund der ontischen Korrelation, in der sie stehen. Diese Korrelation nähert sich wegen der Enge des ihre Glieder umschlingenden Bandes dem Verhältnis partieller Identität zwischen ihnen. Denkt man sich weiterhin den Idealbegriff des Erlebens wie den des Verstehens in ihrem universalsten Sinne vollkommen realisiert, vermöchte etwa die als einheitliches Erkenntnissubjekt gedachte Gesamtmenschheit als die Trägerin aller Erlebnisse deren Inbegriff zugleich zusammenschauend zu verstehen, dann würde das vorher zwischen Erleben und Verstehen bestehende Außereinander völlig überwunden werden und beide in totaler Identität zusammenfallen: das Erleben würde dann als ein vertieftes Sichselbstverstehen erscheinen und das Verstehen als ein zu vollem Bewußtsein erhobenes universales Erleben; Erleben und Verstehen würden dann nur unterscheidbar sein als zwei Seiten, zwei Betonungen an einer und derselben Geisteshaltung. — Noch in einer weiteren Hinsicht steht das Verstehen in einer inneren Beziehung zum Erleben. Diese Beziehung liegt nicht nur darin, daß jeder Vorgang des Verstehens angewiesen ist auf die Kooperation des Erlebens, vielmehr zeigt sie sich in einer weitgehenden Verwandtschaft der Wesensstruktur beider Arten von Vorgängen. Wie das Erleben sich niemals als ein Zusammenwirken verschiedener einfacher Funktionen aus diesen rational ableiten und restlos erklären läßt, so stellt das Verstehen etwas zutiefst Unauflösliches und Unreduzierbares dar; keine Analyse seiner Bestandteile vermag in seine letzte Tiefe hineinzureichen. „Es ist nicht einfach als eine Denkleistung aufzufassen: Transposition, Nachbilden, Nacherleben — diese Tatsachen wiesen auf die Totalität des Seelenlebens hin, die in diesem Vorgang wirksam ist. Hierin steht es mit dem Erleben selbst in Zusammenhang, das eben nur ein Innewerden der ganzen seelischen Wirklichkeit in einer gegebenen Lage ist. So ist in allem Verstehen ein Irrationales, wie das Leben selber ein solches ist; es kann durch keine Formeln logischer Leistungen repräsentiert werden.“ [13]) „Wie deutlich zeigt sich im Nachbilden und Nacherleben des Fremden und Vergangenen, daß das Verstehen auf einer besonderen persönlichen Genialität beruht!“ [14])

Erscheint die Berührung des Verstehens mit dem Erleben am engsten im subjektiven Vollzug seiner Akte, so ist seine Beziehung zum Ausdruck die des Gerichtetseins auf ihn als auf die Gegenständlichkeit der Auffassung. Darin liegt, daß das Verhältnis zum Ausdruck im Vorgang des Verstehens ein ebenso integrierender Bestandteil ist wie die Mit-

12) „So ergibt sich uns in der Aufklärung der Lebensäußerungen als Grundverhältnis von Erleben und Verstehen das Verhältnis wechselseitiger Bedingtheit“ (G. S. VII, 145). 13) G. S. VII, 218; vgl. auch G. S. VIII, 69 f.
14) G. S. VII, 216; vgl. auch G. S. V, 332.

wirkung des Erlebens in ihm. Erst wenn Äußerungen vorliegen, kann das Verstehen einsetzen. Da die Objektivationen des Lebens die objektive, gegenständliche Seite des Verstehens ausmachen, wird dieses durch sie überhaupt erst ermöglicht.[15]) Die spezifische Funktion, die das Verstehen im Auffassen der Lebensausdrücke ausübt, besteht nun darin, daß es an den in jedem Falle sinnlich wahrgenommenen Objekten einen in ihnen enthaltenen und durch sie symbolisierten geistigen Gehalt oder Sinn aufdeckt und abliest. „Den Vorgang, in dem wir aus Zeichen, die von außen gegeben sind, Inneres erkennen, nennen wir Verstehen."[16]) Diese Leistung wiederum wird dadurch möglich gemacht, daß sich in der Struktur des Ausdrucks ein Inneres äußerlich offenbart. Die Gebilde, in denen Geistiges sich äußert, sind ja nicht nur aus dem Inneren des Lebens hervorgegangen, sondern sie haben auch dessen Strukturzusammenhang in seinen Grundverhältnissen und wesentlichen Inhalten in sich aufgenommen, und dadurch werden sie zu Formen des objektiven Geistes. Erst weil sie, die doch zunächst immer nur Phänomene und Gegenstände der Sinnenwelt sind, zugleich Leben und Geist in sich bergen, vermögen sie Lebendiges und Geistiges auszudrücken und so auf etwas hinzuweisen, das mehr ist als sie selbst in ihrer rein sinnlichen Erscheinung. „Die großen Phänomene der Dichtung, Religion und Metaphysik . . . sprechen alle dasselbe Leben aus, die einen in Bildern, die anderen in Dogmen, wieder andere in Begriffen."[17]) Ebenso sind im ganzen Bereich der Geisteswissenschaften „die Begriffe, die allgemeinen Urteile, die generellen Theorien . . . Abkömmlinge von Erleben und Verstehen. Und wie in diesem die Totalität unseres Lebens immer gegenwärtig ist, so klingt die Fülle des Lebens auch in den abstraktesten Sätzen dieser Wissenschaften nach"[18]), ja, „jeder abstrakte Satz in ihnen ist schließlich nur zu rechtfertigen durch seine Beziehung auf die seelische Lebendigkeit, wie sie im Erleben und Verstehen gegeben ist".[19]) Dementsprechend hat alles Verstehen von Ausdrücken erst dann sein Ziel erreicht, wenn es gelungen ist, den inneren Gehalt, der sich in sie hineingebildet hat, sichtbar werden zu lassen. Z. B. sind Begriffe dann verstanden, wenn sie als Hinweise auf das genommen werden, was mit ihnen gemeint ist. In der Auffassung der Geisteswissenschaften tendiert das Verstehen dahin, alle in ihnen untersuchten geistigen Schöpfungen und Gebilde wieder lebendig werden zu lassen und den Lebensgrund in ihnen aufzudecken, der sie hervorgebracht hat und auf den sie immer bezogen bleiben, da er in ihnen weiterlebt und weiterwirkt.[20]) War die Objektivation des Lebens im Ausdruck eine Bewegung von innen nach außen, so „nimmt die philosophische Besinnung im Verstehen sie zurück in den Bezug zur Lebendigkeit des Selbst, in welcher sie begründet ist".[21]) Auf dieser Fähigkeit

15) „Das Verstehen hat . . . seinen einheitlichen Gegenstand in der Objektivation des Lebens" (G. S. VII, 148). 16) G. S. VII, 309.
17) G. S. V, CXVI. 18) G. S. VII, 119. 19) G. S. V, 333.
20) G. S. V, LII. 21) G. S. V, CXIIf.

des „Zurückübersetzens in die volle ganze Lebendigkeit“ [22]) beruht die eminente Wichtigkeit des Verstehens für alles historische und weiterhin philosophische Erkennen. In den Überlieferungen des geschichtlich Tatsächlichen findet der verstehende Geist immer eine Spur, die ihn zu dem hinter ihnen liegenden Lebenszusammenhange führt.[23]) So sieht er sich veranlaßt, „von dem philosophischen Erzeugnis zurückzugehen auf den schöpferischen Vorgang ... Die historische Quellenkritik ist das große Mittel, von den Buchstaben zurückzugehen zum Leben, von einem Haufen von Werken auf die lebendige Entwicklung eines schöpferischen Geistes.“ [24]) Ganz allgemein „ist es die Bewegung von Auslegung von Objektivierungen des Erlebten, in denen das Objekt eine positive Bestimmung erhält“.[25]) Vermöge „der Tendenz, von der Menschheit, von dem durch sie realisierten objektiven Geiste zurückzugehen in das Schaffende, Wertvolle, Handelnde, sich Ausdrückende, sich Objektivierende“ [26]), eröffnet das Verstehen den Zugang zu den Geheimnissen des Lebens; so ist es der eigentliche Schlüssel alles Lebensverständnisses, aller Auffassung menschlichen Daseins.[27]) „Durch diese dem Verstehen eigene Tendenz auf Erkenntnis des Lebens wird die physische Seite der Vorgänge in die bloße Rolle von Bedingungen, von Verständnismitteln herabgedrückt. Es ist die Richtung auf die Selbstbesinnung, es ist der Gang des Verstehens von außen nach innen. Diese Tendenz verwertet jede Lebensäußerung für die Erfassung des Inneren, aus der sie hervorgeht ...; und diese Tendenz beruht nicht auf einer von außen an das Leben herantretenden Betrachtungsweise: sie ist in ihm selber begründet. Denn in diesem Erlebbaren ist jeder Wert des Lebens enthalten, um dieses dreht sich der ganze äußere Lärm der Geschichte. Hier treten Zwecke auf, von denen die Natur nichts weiß.“ [28]) „Der von der Natur bestimmte Mensch wendet sich ... von ihr rückwärts zum Leben, zu sich selbst. Dieser Rückgang des Menschen in das Erlebnis, durch welches für ihn erst die Natur da ist, in das Leben, in dem allein Bedeutung, Wert und Zweck auftritt ..., ist die Beziehung, welche im Verstehen zwischen der äußeren Sinnenerscheinung des Lebens und dem, was sie hervorbrachte, was in ihr sich äußert, besteht.“ [29]) „Von dem sinnlich in der Menschengeschichte

22) G. S. V, 265. 23) G. S. I, 254; III, 258; VIII, 25.
24) G. S. VIII, 123; vgl. auch 190. 25) G. S. VI, 317. 26) G. S. VII, 87.
27) „Es ist der Vorgang des Verstehens, durch den Leben über sich selbst in seinen Tiefen aufgeklärt wird.“
28) G. S. VII, 82. „Die Bedeutung und den Sinn, den äußere Tatbestände durch das Wirken des Geistes erhalten haben, erfaßt das Verstehen in ihnen. ... Das Verfahren des Verstehens ist sachlich darin begründet, daß das Äußere, das den Gegenstand der Geisteswissenschaften ausmacht, sich von dem Gegenstand der Naturwissenschaften durchaus unterscheidet. Der Geist hat sich in ihnen objektiviert, Zwecke haben sich in ihnen gebildet, Werte sind in ihnen verwirklicht, und eben dies Geistige, das in sie hineingebildet ist, erfaßt das Verstehen“ (G. S. VII, 118).
29) G. S. VII, 83. „(Satz 1) Verstehen nennen wir einen Vorgang, in welchem aus sinnlich gegebenen Äußerungen seelischen Lebens dieses zur Erkenntnis kommt“ (G. S. V, 332).

Gegebenen geht hier das Verstehen in das zurück, was nie in die Sinne fällt und doch in diesem Äußeren sich auswirkt und ausdrückt."[30]) Dieses Innere als der den Naturwissenschaften unerreichbare terminus ad quem, dem das Verstehen zustrebt, entspricht nun nach Dilthey keineswegs — oder wenigstens nicht ausschließlich — dem Bilde, das die Psychologie als die Naturwissenschaft der seelischen Erscheinungen vom Seelenleben entwirft[31]), vor allem dann nicht, wenn es sich um eine Psychologie ohne Seele handelt, die sich darin erschöpft, vermeintliche Gesetzlichkeiten in den Funktionen des psychischen Lebensverlaufes zu erforschen und darzustellen.[32]) „Das Verstehen des objektiven Geistes ist nicht psychologische Erkenntnis. Es ist der Rückgang auf ein geistiges Gebilde von einer ihm eigenen Struktur und Gesetzmäßigkeit ... Z. B. bilden in der Literaturgeschichte und der Poetik das Untersuchungsobjekt nicht die inneren Vorgänge in dem Dichter, sondern ein in diesen geschaffener, aber von ihnen ablösbarer Zusammenhang ... Es ist hier ein geistiger Zusammenhang realisiert, der in die Sinnenwelt tritt und den wir durch Rückgang aus dieser verstehen."[33]) Entsprechendes gilt auch von den Objekten aller übrigen Geisteswissenschaften.[34]) — Da nun die Gegenstände der Geisteswissenschaften überall den Charakter von Ausdrücken geistigen Lebens tragen, ist „(Satz 5) Verstehen ... das grundlegende Verfahren für alle ... Operationen der Geisteswissenschaften"[35]), und da es der Weg ist, der zur Erkenntnis des Sinnes und Gehaltes in all diesen Ausdrücken führt, so ergibt sich weiter, daß „(Satz 6) die erkenntnistheoretische, logische und methodische Analysis des Verstehens für die Grundlegung der Geisteswissenschaften eine der Hauptaufgaben ist."[36]) Die Leistung des verstehenden Zurückgehens von objektivierten Schöpfungen in die Lebendigkeit des Selbst hat jedoch nach Dilthey nicht allen Erlebnisobjektivationen gegenüber die gleiche hermeneutische Bedeutung, vielmehr erreicht sie ihre höchstmögliche Vollendung nur gegenüber den sprachlichen Lebensausdrücken. Wie die Sprache die geeignetste und umfassendste menschliche Ausdrucksform ist (s. oben S. 104), so kann auch „das kunstgemäße Verstehen dauernd fixierter Lebensäußerungen, das wir Auslegung nennen"[37]), sich am besten und erfolgreichsten an den schriftlichen Fixierungen entfalten. Während Bergson im sprachlichen Ausdruck eine Erstarrung des fließenden Lebens zu toten Begriffsschemata und konventionellen Etiketten erblickte, sah Dilthey in ihm gerade wegen seiner Festigkeit und Dauerhaftigkeit das vollkommenste Mittel einer objektiven Darstellung des Lebens; nur in solcher positiven Würdigung der Sprache konnte er über die Begriffe sagen: „In jedem der Begriffe lebt etwas, das mehr ist als der Begriff."[38]) Jedoch bedarf es nach Dilthey trotz der hervorragenden, das Verstehen erleichternden

30) G. S. VII, 83. 31) G. S. VII, 8f. 32) G. S. VII, 84ff., 156.
33) G. S. VII, 85; vgl. auch 359. 34) G. S. VII, 85ff. 35) G. S. V, 333.
36) G. S. V, a. a. O. 37) G. S. VII, 217; vgl. auch VIII, 187f.
38) G. S. VIII, 141.

natürlichen Ausdrucksfähigkeit der Schriftsprache zur vollen Ausschöpfung ihres Gehaltes einer besonderen künstlerischen Begabung des Verstehenden.[39]) „Diese Kunstlehre des Verstehens schriftlich fixierter Lebensäußerungen nennen wir Hermeneutik (Satz 4b)."[40]) „Das letzte Ziel des hermeneutischen Verfahrens ist, den Autor besser zu verstehen, als er sich selber verstanden hat. Ein Satz, welcher die notwendige Konsequenz der Lehre von dem unbewußten Schaffen ist."[41]) In der Annahme, daß es sich im Vorgang des Schaffens um einen spontanen und gewissermaßen unbewußten Akt des Seelenlebens handle[42]), näherte sich Dilthey der entsprechenden Auffassung Bergsons; er schied sich aber von ihr dadurch, daß er diesen Akt nicht zusammenfallen ließ mit dem des höchsten Seinsverständnisses — seine Überzeugung war ja, daß die Unmittelbarkeit des schaffenden Erlebens die klare Auffassung des in ihm Enthaltenen behindere —, vielmehr schien ihm das Verstehen erst gegenüber den fertig vorliegenden sprachlichen Objektivierungen die höchste Stufe seiner Leistungskraft erreichen zu können. „Verstehen wird nur Sprachdenkmalen gegenüber zu einer Auslegung, welche Allgemeingültigkeit erreicht."[43])

Das Verstehen ist ein mit dem Erleben in Zusammenhang stehendes geistiges Sichverhalten zu Ausdrücken. Wie sich nun die Ausdrücke nicht nur nach der Verschiedenheit des verwandten Materials, sondern auch gemäß der strukturellen Artikulation des Seelenlebens in drei Verhaltungsweisen, deren Inhalte sich in Objektivationen geäußert haben, zu Ausdrucksformen und Ausdrucksarten zusammenordnen lassen (s. oben S. 103f.), so läßt sich auch eine entsprechende dreifache Gliederung innerhalb des Verstehens vornehmen. Eine solche Gliederung kann jedoch nicht bedeuten, daß die ganze Welt des objektiven Geistes und des sie erschließenden Verstehens sich in drei scharf voneinander abgrenzbare Klassen oder Arten restlos aufteilen lasse. Vielmehr gibt es neben den elementaren Ausdrücken, in denen vorwiegend eine einzige Verhaltungsweise zur Aussprache kommt, höhere und umfassendere Ausdruckseinheiten, in denen sich der seelische Strukturzusammenhang in seiner Gesamtheit äußert; diesen höheren Lebensausdrücken gegenüber, z. B. bei der Aufgabe der Auffassung eines ganzen in sich bedeutungsvollen individuellen Lebensverlaufes, muß sich demnach das Gesamtverständnis als ein gemeinsamer Vollzug aller drei Arten des Verstehens darstellen lassen.[44]) Nur unter diesem Vorbehalte darf daher das Verstehen als ein differenzierbares seelisches Verhalten angesehen werden. „Art und Ertrag des Verstehens ist verschieden nach den Klassen der Lebensäußerungen."[45]) Nimmt man einmal als die erste dieser Klassen den Inbegriff von „Begriffen, Urteilen und größeren Denkgebilden" an, so ist ihm eine Art des Verstehens von eigentümlichem Charakter zugeordnet.[46]) Dieser

39) G. S. V, 332; VII, 216. 40) G. S. V, 332f. 41) G. S. V, 331.
42) G. S. V, a. a. O. und 335. 43) G. S. V, 331; vgl. auch 319.
44) G. S. VII, 235. 45) G. S. VII, 205. 46) G. S. VII, a. a. O. und 235.

spezifische Charakter zeigt sich z.B. darin, daß „das Urteil, indem es die Gültigkeit eines Denkinhalts unabhängig vom Wechsel seines Auftretens, der Verschiedenheit von Zeiten oder Personen aussagt, in dem, der es ausspricht, und dem, der es versteht, dasselbe ist".[47]) „Das Verstehen ist hier auf den bloßen Denkinhalt gerichtet, dieser ist in jedem Zusammenhang sich selbst gleich, und so ist das Verstehen hier vollständiger als in bezug auf jede andere Lebensäußerung."[48]) In ähnlicher Weise „ist unter der Interpretation von Begriffen ... ein allgemeingültiges Wissen darüber zu verstehen, was mit dem Begriff und dem ihm entsprechenden Wortausdruck gemeint ist".[49]) „Grundlegung der Geisteswissenschaften kann zunächst nichts anderes als eine solche Interpretation sein."[50]) Aber so bedeutsam auch dieses rein sachliche, kalt feststellende Verstehen ist infolge der Vollständigkeit und der Allgemeingültigkeit, die in ihm gewonnen werden können, so „sagt es doch zugleich für den Auffassenden nichts aus von den Beziehungen der verstandenen Denkinhalte zu dem dunklen Hintergrund und der Fülle des Seelenlebens."[51]) Indem es diese Inhalte aus dem Lebenszusammenhang herausnimmt und sie dann in dieser Abgelöstheit sich zum Gegenstande macht, läßt es ihren Wert und ihre Bedeutsamkeit für menschliches Dasein noch völlig im Dunkel. — Eine andere Klasse von Ausdrücken stellen die Handlungen dar, und ihnen entspricht eine weitere Art des Verstehens. „Der Bezug der Handlung zu dem Geistigen, das sich durch die ihr immanente Zweckbeziehung in ihr ausdrückt, ist regelmäßig und gestattet wahrscheinliche Annahmen über dieses. Aber es ist durchaus notwendig, die durch die Umstände bedingte Lage des Seelenlebens, welche die Handlung erwirkt, und dessen Ausdruck sie ist, zu sondern von dem Lebenszusammenhang selber, in dem diese Lage gegründet ist."[52]) Daß im Vergleich zum Auffassen rein theoretischer Inhalte das Verstehen hier mit größeren Schwierigkeiten zu kämpfen hat, liegt zunächst daran, daß an einer Handlung nicht ohne weiteres ersichtlich ist, welche Stellung sie in der Linie der Zwecksetzungen des Handelnden einnimmt, d.h. ob sie als Endzweck gedacht ist, ob Nebenerfolge von ihr erwartet werden, ob weitere Konsequenzen mit ihr zusammen beabsichtigt sind, ob sie als bloßes Mittel zur Erreichung anderer Ziele dienen soll usw.[53]) Ferner ist ihrem äußeren Verlauf nur selten mit untrüglicher Eindeutigkeit anzusehen, aus welchen Ursprüngen sie hervorging, d.h. ob sie etwa rein konventionellen Rücksichten ihren Vollzug verdankt, vielleicht gar nur als Düpierung der Umwelt gemeint ist oder ob sie innersten Bedürfnissen des Handelnden entsprang, ob sie rein mechanisch, triebhaft, affektiv bedingt oder verursacht ist oder auf klarer Einsicht und Überlegung beruht, ob sie unter dem Einfluß inneren oder äußeren, eigenen oder sozialen Zwanges steht oder eine vollkommen freie Willensäußerung dar-

47) G. S. VII, 205. 48) G. S. VII, 206. 49) G. S. VII, 309.
50) G. S. VII, 310. 51) G. S. VII, 206. 52) G. S. VII, a. a. O.
53) G. S. VII, 260.

stellt, welchen Anteil das gesellschaftliche Milieu und welchen die eigene Initiative bei ihrem Zustandekommen hatte, usw. Und selbst wenn über alle diese Fragen Klarheit bestünde, selbst wenn das Unerreichbare Wirklichkeit würde, daß die Gesamtheit aller Handlungen einer Lebenseinheit nach Ursache, Bedeutung, Zweck restlos verständlich wäre, so würde es von einem solchen Verständnis aus noch ein unendlich weiter Weg sein bis zu einem adäquaten abschließenden Gesamturteil über den Charakter des zu beurteilenden Menschen. Denn jede Handlung offenbart nur einseitige Züge unseres Wesens, und diese einseitigen Kundgaben unserer Natur sind zudem noch bestimmt und begrenzt durch die Rücksichtnahme auf das Milieu und die Umstände, unter denen sie geschehen.[54]) Und was für jede Einzelhandlung zutrifft, gilt nicht weniger für die Summe aller an einem Lebensverlauf überblickbaren Handlungen. Wir wandeln in einem Schattenreich von Plänen, Erwartungen, Wünschen und Absichten, denen die Realisierung versagt bleibt; tausend Möglichkeiten, die anlagemäßig in uns enthalten sind, werden niemals aus ihrem Schlummer erweckt und sinken unerfüllt mit uns ins Grab. Wie viele Anlagen und Begabungen eines Individuums hindert z. B. der soziale Kreis, in den es hineingeraten ist, an der Entfaltung, wie viele verkümmern auch oder werden gar ganz unterdrückt infolge der Ungunst der Zeit, in der zu leben es gezwungen ist! Und was in diesem Zusammenhange das Entscheidende ist: wer kann wissen, ob nicht vielleicht gerade in solchen nicht zur Auswirkung gekommenen Möglichkeiten eigener Existenz die eigentliche Tiefe einer Person gelegen war, ob nicht in dem, was keine Gelegenheit fand, offenbar zu werden, das Wesentliche ihrer Natur zu suchen ist? In dem Versuch, eine Lebenseinheit aus ihren Handlungen zu verstehen und zu beurteilen, ist ein verhängnisvoller Zirkel enthalten: das volle Verständnis dieser Handlungen setzt bereits die Kenntnis der handelnden Lebenseinheit voraus, die niemals in ihrem Wesen vollständig zu durchschauen und zu begreifen ist.[55]) — Was endlich den „Erlebnisausdruck" angeht, der eine dritte Klasse von Lebensäußerungen bildet, so vermag er zwar „vom seelischen Zusammenhang mehr zu enthalten, als jede Introspektion gewahren kann. Er hebt das Leben aus Tiefen, die das Bewußtsein nicht erhellt. Es liegt aber zugleich in der Natur des Erlebnisausdrucks, daß die Beziehung zwischen ihm und dem Geistigen, das in ihm ausgedrückt wird, nur sehr durchschnittlich dem Verstehen zugrunde gelegt werden darf. Er fällt nicht unter das Urteil wahr oder falsch, aber unter das der Unwahrhaftigkeit und Wahrhaftigkeit."[56]) Die Möglichkeit und der Anlaß der Unwahrhaftigkeit von Erlebnisausdrücken ist darin gegeben, daß in den praktischen Interessen des Tages sehr oft ein bestimmter Ausdruck nicht deshalb zur Schau getragen wird, weil er innerlich wirklich seiner Äußerungsweise entsprechend gemeint und empfunden wurde, sondern allein aus

54) G. S. VII, a. a. O. 55) G. S. VII, 211. 56) G. S. VII, 206.

dem Grunde, weil es im gegebenen Augenblick zwecks Erreichung eines erstrebten Erfolges opportun ist, ihn anzunehmen.[57]) In diesen Fällen kommt es dem sich ausdrückenden Individuum nicht so sehr darauf an, in uninteressierter Weise ein Erlebnis seinem Wertgehalte nach objektiv darzustellen, als vielmehr durch den Ausdruck irgendeine beabsichtigte Wirkung hervorzurufen, von der es sich praktischen Nutzen verspricht; nicht aus inneren Antrieben geht hier die Darstellung und Gestaltung hervor, sondern aus der Erfahrung des berechnenden Verstandes, der gefunden hat, daß diese Äußerungsweise sich ihm für seine Zwecke als dienlich und förderlich erwiesen hat, daß man also mit ihr „im Leben weiterkommen kann". Gemessen an seiner ursprünglichen Bestimmung, Seelenleben sichtbar werden zu lassen, muß der Ausdruck als unecht oder unwahrhaftig erscheinen, wenn er, wie es häufig geschieht, dem bloßen psychologischen Kalkül entspringt, ohne durch ein ihm entsprechendes Erleben getragen zu sein. Dies ist auch der Grund, weshalb den Erlebnisausdrücken gegenüber das Wahrhaftigkeitsprinzip, d.h. die axiomatische Annahme der ständigen Korrespondenz von Ausdruck und ausgedrücktem Erleben, „nur sehr durchschnittlich dem Verstehen zugrunde gelegt werden darf". Diese Vorsicht und Zurückhaltung in der Interpretation von Erlebnisausdrücken ist besonders deshalb geboten, weil das Verstehen im Verkehr des täglichen Lebens kein unfehlbares Kriterium besitzt, das es erlauben würde, die wahrhaften von den unwahrhaftigen Erlebnisausdrücken zu unterscheiden: keiner Äußerung ist eine bestimmte Motivation in eindeutiger Konstanz fest und regelmäßig zugeordnet, jeder Ausdruck kann sonach über die ihm zugrunde liegende Gesinnung hinwegtäuschen und das Verstehen irreleiten, und vor allem bei geschickter routinierter Verwendung von Ausdrucksformen läßt sich die Ausdruckstechnik so weit bringen, daß eine unechte einer echten Äußerung, rein äußerlich betrachtet, täuschend ähnlich sieht und das Verstehen sehr leicht der Gefahr erliegt, die eine mit der anderen zu verwechseln.[58]) Alle diese Fehlerquellen, deren Einwirkung das Verstehen im praktischen Verhalten des Lebens unentrinnbar ausgesetzt ist, sind dagegen ausgeschlossen, wenn es sich den bleibenden kulturellen Fixierungen, den großen dauernden geistigen Gebilden zuwendet.[59]) Ihnen gegenüber muß jeder Verdacht einer trügerischen Maskerade entschwinden. Sie verdanken ja ihre Entstehung nicht der Absicht ihrer Autoren, in ihnen exakt und wahrheitsgetreu zu schildern, was alles sich in den eigenen Lebenszusammenhängen ereignet hat, und demnach kann es auch nicht das Ziel des Verstehens sein, sie als Beschreibungen individualpsychischer Abläufe aufzufassen und dann nachzuforschen, ob das Beschriebene sich tatsächlich in der geschilderten Weise in den schöpferischen Individuen abgespielt hat — eine Nachforschung übrigens, die ihrer Natur nach ergebnislos bleiben müßte. Die Urheber dieser Werke gedachten durch ihre Schöpfungen

57) G. S. VII, 206f. 58) G. S. VII, a. a. O. und 260. 59) G. S. VII, a. a. O.

nicht bestimmte zufällige psychologische Fakta des eigenen Erlebens der Nachwelt zu erhalten, vielmehr sollte es ihre Bestimmung sein, den geistigen Gehalt und die allgemeine Bedeutung des Lebens als solchen zum Ausdruck zu bringen. Ob sich das Ausgedrückte in der Wirklichkeit überhaupt einmal zugetragen hat, sei es am Urheber des Ausdrucks oder an einer anderen Lebenseinheit, muß dieser Bestimmung gegenüber als eine Frage von untergeordnetem Interesse erscheinen. Vom Standpunkt einer bloßen Faktizitätsbetrachtung aus stellen sich sogar die meisten geistigen Gestaltungen als Objektivierungen von Erlebnismöglichkeiten dar, die im psychologischen Verstande niemals realisiert worden sind; aber diese Möglichkeiten menschlichen Erlebens sind auf der anderen Seite wegen des Bedeutsamkeitscharakters, der ihnen innewohnt, die eigentlichen und tiefsten Realitäten des Lebens, denen gegenüber die sog. Wirklichkeit des Alltags zu schimärischer Nebelhaftigkeit und Unwirklichkeit verblaßt. Das Verstehen hat daher den Gebilden des objektiven Geistes gegenüber seine Aufgabe erfüllt, wenn es, unbekümmert um alle individualpsychologischen Faktizitätsprobleme, den ihnen immanenten geistigen Bedeutungsgehalt aus der äußeren Erscheinung herausgehoben hat.[60]) Diese Beschränkung der Zielsetzung des Verstehens auf hermeneutische Sinnanalyse schließt jedoch nicht aus, daß aus der Interpretation der Lebensobjektivationen auch der psychologischen Wissenschaft ein bedeutender Gewinn erwachsen kann. „An dem direkten Ausdruck des Erlebens, den die Virtuosen desselben, die großen Dichter und Religiösen gefunden haben, können wir die ganze Inhaltlichkeit des Erlebens ausschöpfen. Wie arm und dürftig wäre unsere psychologische Kenntnis der Gefühle ohne die großen Dichter, welche die ganze Gefühlsmannigfaltigkeit ausgesprochen und oft in überraschender Weise die strukturellen Beziehungen in dem Universum der Gefühle herausgehoben haben!“[61]) — Wie die drei behandelten Arten des Verstehens sich hinsichtlich ihres Auftretens in der primären Lebenserfahrung entsprechend der Verschiedenheit der Sicherheitsgrade, die ihre Ergebnisse aus den angegebenen Gründen aufweisen, stufenförmig anordnen lassen, so läßt sich auch unter den Arten des Auffassens fixierter geistiger Gebilde eine solche Anordnung vornehmen. „Sie zerfallen in drei Klassen. Den höchsten Grad von Sicherheit hat das Verständnis auf dem Gebiete der Auslegung des wissenschaftlichen Geistes. Vertauschbarkeit. Einen zweiten Grad haben die Erzeugnisse der Lebensweisheit, der Religion, der Kunst, der Philosophie. Diese sind teils Ausdruck des eigenen Lebenszusammenhanges, teils stellen sie Lebenszusammenhang dar. Den dritten und schwierigsten Fall bildet das Bereich des Handelns und der Zwecksetzung.“[62])

Actus specificantur per obiecta: dieser scholastische Leitsatz gilt noch in einer weiteren Hinsicht von den Vorgängen des Verstehens und den typischen Unterschieden, die zwischen ihnen bestehen. Die Ausdrücke als

60) G. S. VII, a. a. O. 61) G. S. VII, 19; vgl. auch 48.
62) G. S. VII, 260; vgl. auch 319ff.

die Objekte des Verstehens gliedern sich nämlich nicht nur nach inhaltlichen Gesichtspunkten, d.h. mit Rücksicht darauf, in welcher Weise und in welchem Maße der seelische Strukturzusammenhang sich in ihnen spiegelt, sondern sie lassen sich auch einer rein formalen Einteilung unterwerfen, in der sie daraufhin angesehen werden, ob sie je eine einzelne Lebensäußerung darstellen oder einen Zusammenhang von Einzelausdrücken enthalten; und wie in der ersten Hinsicht den Ausdruckstypen verschiedene Arten des Verstehens entsprachen (das rein logisch-wissenschaftliche Verstehen, die Interpretation der Erlebnisobjektivationen und die Auslegung der Willensäußerungen), so ist das Verstehen auch in formalem Betracht durch den Charakter des Ausdrucks als seines Gegenstandes bestimmt: über den auf einzelne Ausdrücke bezogenen „elementaren Formen des Verstehens"[63]) bauen sich „die höheren Formen des Verstehens"[64]) auf, deren Gegenstand die komplizierteren Ausdruckszusammenhänge ausmachen. „Unter einer solchen elementaren Form begreife ich die Deutung einer einzelnen Lebensäußerung: logisch kann sie in einem Schluß der Analogie dargestellt werden. Dieser Schluß ist vermittelt durch die regelmäßige Beziehung zwischen ihr und dem in ihr Ausgedrückten."[65]) Die Regelmäßigkeit dieser Beziehung, die der Obersatz dieses Schlusses aussprechen würde, ist ein Urphänomen des Lebens, sie ist in der ursprünglichen Lebenserfahrung enthalten und wird zugleich im Maße ihres Fortschreitens immer mehr bestätigt und vertieft. „In diesem elementaren Verstehen findet sonach ein Rückgang auf den ganzen Lebensverlauf, welcher das dauernde Subjekt von Lebensäußerungen bildet, nicht statt . . . Das Grundverhältnis, auf welchem der Vorgang des elementaren Verstehens beruht, ist das des Ausdrucks zu dem, was in ihm ausgedrückt ist."[66]) „Wie beides, etwa die Gebärde und der Schrecken, nicht ein Nebeneinander, sondern eine Einheit sind, ist in diesem Grundverhältnis von Ausdruck zum Geistigen gegründet."[67]) Daraus ergibt sich, daß der im elementaren Verstehen sich vollziehende Fortgang von der Äußerung zu dem, was sich in ihr ausspricht, logisch nicht durch einen Kausalschluß dargestellt werden kann. Denn der Kausalschluß setzt immer ein reales Außereinander der in Beziehung stehenden Gegenstände voraus. Dagegen ist das Verhältnis des Inneren zu dem Äußeren, in dem es zum Ausdruck kommt, nicht das des Verursachtseins des einen Gliedes durch das von ihm getrennte andere, sondern das der Signifikation: das Äußere hat hier die Rolle eines Zeichens, eines Symbols, eines Transparentes, es ist der sinnlich wahrnehmbare Hinweis auf das Innere, das in ihm lebt, und der geistige Sinn, der seelische Gehalt, der in ihm durchscheint, ist von ihm, solange es Ausdruckscharakter hat, unabtrennbar, er gehört zu seinem Wesen, er ist ihm immanent. Aus dieser Immanenz des Geistigen im sinnlich Äußeren folgt daher: „Das elementare Verstehen ist kein Schluß von einer Wirkung auf die Ursache."[68]) Es

63) G. S. VII, 207 ff. 64) G. S. VII, 211 ff. 65) G. S. VII, 207.
66) G. S. VII, a. a. O. 67) G. S. VII, 208. 68) G. S. VII, 207.

ist vielmehr gegründet auf die zwischen den Individuen bestehende und von ihnen erlebte Gemeinsamkeit in der Art und Weise des Ausdrückens und des Deutens der Ausdrücke.[69]) — Die höheren Formen des Verstehens erheben sich dadurch über die elementaren, daß sie, über das Verständnis der einzelnen Äußerungen hinausgehend, das Ganze eines seelischen Zusammenhanges sich verständlich zu machen suchen. In diesem Streben verwerten sie die durch das elementare Verstehen gewonnenen Einzelerkenntnisse, um aus ihnen mittels eines induktiven Verfahrens die gemeinsamen Züge herauszuheben und schließlich zu dem allgemeinsten Prinzip aufzusteigen, das die einzelnen Ausdrücke zu einer Einheit verbindet und innerlich zusammenhält. Unter diesen höheren Formen des Verstehens sind vor allem zwei verschiedene Typen beachtenswert. Der eine Typus liegt dann vor, wenn das Denken an der Lösung der Aufgabe arbeitet, ein geistiges Gebilde, etwa ein Drama oder ein sonstiges Dichtwerk, ein philosophisches System, einen Rechts- oder Sittenkodex, eine religiöse Urkunde oder einen größeren wissenschaftlichen Gedankenzusammenhang usw. in seiner Gesamtheit aufzufassen und dieses Gebilde aus seinen tiefsten Grundlagen, obersten Zwecken und höchsten Bedeutungs- und Sinnzusammenhängen zu verstehen.[70]) Die Auffassung schreitet hier durch eine Reihe von Interpretationen von Einzelinhalten auf induktivem Wege zum Ganzen fort, um so zu einem Gesamtverständnis zu gelangen. Um den anderen Typus des höheren Verstehens handelt es sich dann, wenn eine reale Lebenseinheit zum Untersuchungsobjekt gemacht wird, wenn das Denken z. B. über die Ganzheit eines menschlichen Einzelwesens Klarheit gewinnen möchte, wenn es etwa ein sicheres Urteil über Charakter und wesentliche Fähigkeiten dieses Individuums zu bilden strebt. In solchen Bemühungen herrscht zwar auch das induktive Verfahren, aber das Verstehen unterscheidet sich hier von der ganzheitlichen Auffassung geistig-kultureller Schöpfungen dadurch, daß es sich nicht damit begnügt, die Gesamtheit der zugänglichen Lebensäußerungen des zu verstehenden Menschen ihrem Sinne nach zu verstehen, sondern zugleich darauf ausgeht, von ihnen aus in die zunächst verborgene Ursache, nämlich die Gesinnung, die sie erwirkt hat, und damit in die geheimen Hintergründe der menschlichen Natur einen Einblick zu tun. Die Methode des kausalen Schließens, die demnach in diesem Typus des Verstehens

69) G. S. VII, 208. „Überall ist ... durch eine Ordnung in einer Gemeinsamkeit die Beziehung zwischen der Lebensäußerung und dem Geistigen festgelegt. Und so erklärt sich, warum sie in der Auffassung der einzelnen Lebensäußerung präsent ist und warum ohne bewußtes Schlußverfahren auf Grund des Verhältnisses von Ausdruck und Ausgedrücktem beide Glieder des Vorgangs im Verstehen ganz zur Einheit verschmolzen sind. Suchen wir für das elementare Verstehen eine logische Konstruktion, so wird aus der Gemeinsamkeit, in der ein Zusammenhang von Ausdruck und Ausgedrücktem gegeben ist, dieser Zusammenhang in einem einzelnen Fall erschlossen; von der Lebensäußerung wird vermittels dieser Gemeinsamkeit prädiziert, daß sie der Ausdruck eines Geistigen sei" (G. S. VII, 209f.). 70) G. S. VII, 210f.

angewandt wird, hat ihren sachlichen Grund darin, daß das Ziel des Verstehens, nämlich das Seelenzentrum, der Kern der Person, nach seiner Beschaffenheit nicht ohne weiteres mit dem Sinngehalt ihrer äußeren Handlungen sich deckt oder gar zusammenfällt, sondern die hinter den Äußerungen stehende, sie bewirkende Ursache darstellt, die — wenn überhaupt dieser Versuch unternommen werden soll — gesondert erforscht werden muß. „Hier liegt ... ein Induktionsschluß von einzelnen Lebensäußerungen auf das Ganze des Lebenszusammenhanges vor. Seine Voraussetzung ist das Wissen vom seelischen Leben und seinen Beziehungen [zu] Milieu und Umständen. Begrenzt wie die Reihe der gegebenen Lebensäußerungen, unbestimmt wie der grundlegende Zusammenhang ist, kann sein Ergebnis nur den Charakter der Wahrscheinlichkeit in Anspruch nehmen."[71]) „Fassen wir die ... Formen des höheren Verstehens zusammen, so ist ihr gemeinsamer Charakter, daß sie aus gegebenen Äußerungen in einem Schluß der Induktion den Zusammenhang eines Ganzen zum Verständnis bringen. Und zwar ist das Grundverhältnis, das hier den Fortgang vom Äußeren zum Inneren bestimmt, entweder in erster Linie das von Ausdruck und Ausgedrücktem, oder vorherrschend das vom Erwirkten zu Wirkendem. Das Verfahren beruht auf dem elementaren Verstehen, das gleichsam die Elemente für die Rekonstruktion zugänglich macht."[72])

Die höchste Form des Verstehens ist dann gegeben, wenn der Geist des Verstehenden sich bemüht, die Gesamtheit aller geschichtlich realisierten Objektivationen nach ihrer gemeinsamen Bedeutung, ihrem allgemeinsten Sinn zu befragen und zugleich als Inbegriff von Lebensäußerungen des Individuums Menschheit oder Leben oder Geschichte aufzufassen. Wie die Ausdrucksformen des objektiven Geistes in ihrer Totalität sich dem überschauenden Blick zur Einheit der geschichtlichen Welt zusammenschließen, so wird das Verstehen, wenn es sich das Ganze dieses geistig-geschichtlichen Universums verständlich zu machen sucht, letztlich zum Organ des Auffassens der Welt, zum Wege, der zu den Tiefen des Lebens hinleitet.[73]) Zwar führt dieser Weg niemals an ein Ende, der höchsten Aufgabe, die das Verstehen sich stellen kann, wird niemals restlose, vollkommene Erfüllung zuteil, sie bleibt unendlich wie ihr Gegenstand selbst. Und doch schwebt der historischen Forschung wie der philosophischen Besinnung über das Leben die höchstmögliche Annäherung an die Erfüllung dieser Aufgabe als leuchtendes Ziel ihrer unausgesetzten, prinzipiell unvollendbaren Bemühungen und unabschließbaren Untersuchungen vor. Wie kein anderes seelisches Verhalten ist das Verstehen befähigt, dieser Zielsetzung als Hilfsmittel zu dienen. Kraft seiner innigen strukturellen Verbindung mit dem Erleben vermag es die Wirklichkeitsbedeutung der objektivierten geistigen Inhalte sichtbar zu machen, indem es sie in die Tiefe des Lebens hinabverfolgt, und anderseits ist es durch die

71) G. S. VII, 211. 72) G. S. VII, 212. 73) G. S. V, LII.

universale Erstreckung seiner Reichweite geeignet, aus der Mannigfaltigkeit dieser Inhalte den Universalzusammenhang der geistig-geschichtlich-gesellschaftlichen Welt erstehen zu lassen. Durch diese Leistungen bringt es die Wirklichkeits- und die Universalerkenntnis in das Verhältnis untrennbarer Zusammengehörigkeit: es ermöglicht „eine geschichtliche Wirklichkeitserkenntnis".[74]) Da es auf der Tiefe der inneren Erlebniswelt als auf seiner Voraussetzung aufruht und gleichzeitig ihren Gehalt in seinem ganzen Reichtum als inhaltlichen Bestandteil in sich enthält, so überträgt es notwendig die gesamte Mitgift, die es aus seinem Bunde mit dem Erleben mitbringt, das Wissen um all das, was es in der Selbstbesinnung in sich aufgenommen hat, auf die Auslegung des objektiven Geistes. Und indem diese Auslegung sich über alle geistigen Erzeugnisse ausdehnt, die in der Geschichte als Lebensausdrücke, gewissermaßen als Selbstporträts menschlichen Daseins entstanden sind, ist das Verstehen die Bedingung dafür, daß das Leben als Totalität zu sich selbst kommt, daß die Menschheit in der Gesamtheit ihrer geschichtlichen Äußerungen wie in Spiegelbildern ihr eigenes Wesen zu erblicken vermag; denn nicht in der Beschränktheit des individuellen Erlebnisses, sondern erst in der Weite der universalgeschichtlichen Entwicklung spricht sich das Wesen, die Gemeinsamkeit, der allgemeine Charakter und Sinn des Menschlichen aus (s. oben S. 88), und auf diesen Sachverhalt gründet sich die Überlegenheit des objektiven Verstehens in den Geisteswissenschaften über die subjektive Selbstbeobachtung des Erlebens.[75]) „Erfassen wir die Summe aller Leistungen des Verstehens, so tut sich in ihm gegenüber der Subjektivität des Erlebnisses die Objektivierung des Lebens auf. Neben dem Erlebnis wird die Anschauung von der Objektivität des Lebens, seiner Veräußerlichung in mannigfachen strukturellen Zusammenhängen zur Grundlage der Geisteswissenschaften."[76]) Für den Verstehenden, den die Absicht der Vergegenwärtigung menschlichen Wesens leitet, „ist Geschichte nichts vom Leben Getrenntes, nichts von der Gegenwart durch ihre Zeitferne Gesondertes."[77]) „Im objektiven Geiste sind ... die Vergangenheiten ... Gegenwart."[78]) Weil dem Aufbau der Geisteswissenschaften mittels des Verstehens die Überzeugung zugrunde liegt, daß nur in der Geschichte die Totalität der Menschennatur sich findet, daß sie nach Wesen und Wert nur durch ein Sichversenken in die Geister der Vergangenheit überschaut werden kann[79]), so „geht er vom Erlebnis aus, von Realität zu Realität; er ist ein sich immer tiefer Einbohren in die geschichtliche Wirklichkeit, ein immer mehr aus ihr Herausholen, immer weiter sich über sie Verbreiten".[80]) Das Ver-

74) G. S. V, a. a. O. 75) G. S. VI, 304f.
76) G. S. VII, 146. „Das Verstehen erst hebt die Beschränkung des Individualerlebnisses auf ... und macht in den Geisteswissenschaften die Bahn frei, die durch das Gemeinsame zum Allgemeinen führt" (G. S. VII, 141).
77) G. S. VII, 147f. 78) G. S. VII, 151. 79) G. S. VIII, 166, 223, 271.
80) G. S. VII, 118; vgl. auch G. S. V, 338.

stehen leistet jedoch durch seine Fähigkeit zu universaler Expansion nicht nur für die Konstituierung der Geisteswissenschaften unentbehrliche Dienste, sondern es ist auch durch dieses Vermögen für das Leben des Einzelmenschen von unschätzbarem Wert, indem es das Individuum der Enge und Dumpfheit der eigenen begrenzten Existenz enthebt, durch das historische Bewußtsein, das es in ihm erzeugt, seinen Horizont weitet und es in geistige Berührung mit der gesamten Menschheit bringt. „So kann der von innen determinierte Mensch in der Imagination viele andere Existenzen erleben. Vor dem durch die Umstände Beschränkten tun sich fremde Schönheiten der Welt auf und Gegenden des Lebens, die er nie erreichen kann. Ganz allgemein ausgesprochen: der durch die Realität des Lebens gebundene und bestimmte Mensch wird nicht nur durch die Kunst . . ., sondern auch durch das Verstehen des Geschichtlichen in Freiheit versetzt."[81]) In jeder Hinsicht steht das Verstehen in Beziehung zum Universalen. „Alle Funktionen vereinigen sich in ihm. Es enthält alle geisteswissenschaftlichen Wahrheiten in sich. An jedem Punkt öffnet das Verstehen eine Welt."[82]) „Es verlohnte sich nicht, Historiker zu sein", so meinte Dilthey bereits zu Beginn seines Schaffens (1859), „wäre es nicht eine Weise, die Welt auch zu begreifen!"[83])

Entspricht dieser universalen Reichweite des Verstehens auch in jedem Falle die objektive Geltung dessen, was in ihm gedacht wird? Die Grundfrage aller Erkenntnistheorie, die Frage nach dem Wahrheitsgehalt von Denkinhalten, die mit dem Anspruch auftreten, Erkenntnisse zu sein, sie muß sich auch an die Inhalte des Verstehens als einer bedeutsamen Art des Erkennens richten. Ganz radikal läßt sich diese Frage zunächst dahingehend formulieren, ob Allgemeingültigkeit im Verstehen überhaupt möglich ist, ob sich in ihm unanfechtbare Objektivität prinzipiell gewinnen läßt. Und wenn diese Frage bejahend beantwortet werden kann, so bleibt weiter zu prüfen, wie das verstehende Denken sich näherhin zu verhalten hat, welchen Anforderungen es genugtun muß, um dieses Ziel im einzelnen Falle auch tatsächlich zu erreichen. Diese kritische Frage an das Verstehen läßt sogleich eine Reihe schwerwiegender Bedenken auftauchen, die von vornherein eine negative Entscheidung nahezulegen scheinen. Liegt nicht — so ließe sich etwa fragen — gerade im Verstehen, das seiner Natur nach auf die Mitwirkung des Erlebens angewiesen ist, die Gefahr ungemein nahe, unkritisch aus den eigenen Erlebnissen in die zu verstehenden Objekte Inhalte zu übertragen, die in diesen objektiv nicht enthalten sind, oder Zustände bzw. Vorgänge in sie hineinzuverlegen bloß aus dem Grunde, weil man sie gern in ihnen sehen möchte? Beruht nicht manches sogenannte Verstehen auf einem naiven Hineinlesen dessen, was nach dem Wunsche des scheinbar Verstehenden im Gegenstande des Verstehens vorhanden sein sollte, ohne daß die wirk-

81) G. S. VII, 216; vgl. auch 247, 250.
82) G. S. VII, 205; vgl. auch G. S. V, CXIIf., CXVI.
83) G. S. V, XLII; vgl. auch LII.

liche Beschaffenheit dieses Gegenstandes jenem Wunsche zu entsprechen vermöchte? Gibt es überhaupt ein zuverlässiges Kriterium, die zutreffende von der verfehlten Interpretation, das Verständnis vom Mißverständnis zu unterscheiden? Dies scheint um so weniger der Fall zu sein, als nicht nur auf der Seite des verstehenden Subjektes mannigfache störende Einflüsse den Wahrheitsgehalt der Inhalte des Verstehens in Frage zu stellen scheinen, sondern auch von seiten des Objektes her dieser Wahrheitsgehalt ernstlich gefährdet wird. Haftet nicht wenigstens sehr vielen Ausdrücken gleichsam von Natur aus der Charakter der Zweideutigkeit oder gar der Mehrdeutigkeit an? Stellt diese den Objekten inhärierende Mehrdeutigkeit der subjektiven Willkür im Unternehmen der Auslegung nicht geradezu einen Freibrief aus, ist sie nicht anderseits in den Fällen, in denen sie nicht durchschaut wird, die Quelle zahlreicher Täuschungen und Irreführungen (s. oben S. 126 f.)? Wie oft stellt sich nicht ferner ein Ausdruck, der gemeinhin als eindeutig gilt, in seiner Verwendung im täglichen Leben nachträglich als Verstellung heraus, als Unwahrhaftigkeit, als ein Mittel, die wahre Gesinnung zu verschleiern (s. oben S. 127 f.)? Wie vieles auch, das für bare Münze genommen wird, war im Sinne dessen, der den mißdeuteten Ausdruck prägte, gar nicht ernst gemeint? Scheint nicht im Leben selbst, in dem diese Erscheinungen auftreten, eine Tendenz zu liegen, den Versuch eines objektiven Verstehens zu vereiteln? Ist demnach das Verstehen völlig dem Subjektivismus verfallen, hat hier die Skepsis das letzte Wort, oder gibt es doch noch einen sicheren Weg, diesen gefährlichen Konsequenzen zu entgehen? — Dilthey hielt alle diese im vorstehenden angedeuteten skeptischen Bedenken und Einwände keineswegs für in jeder Hinsicht unzutreffend und unbegründet. Vielmehr hielt er sie dem natürlichen, unkritischen Verstehen gegenüber, wie es im praktischen Verhalten des Lebens geübt wird, vor allem hinsichtlich der Ausdeutungen von Handlungen und Erlebnisausdrücken einzelner Menschen, für durchaus berechtigt.[84]) In der Tat beruht hier das Verstehen mehr auf Vertrauen als auf sicherem Wissen, da das Interesse sich hier gewöhnlich weniger auf die Erfassung des reinen Sachgehaltes von Ausdrücken richtet als auf die Erkenntnis der ihnen zugrundeliegenden Motive. Aber die Schwierigkeiten, mit denen das Verstehen in der Praxis des Lebens zu rechnen hat, sind nicht weitreichend und tiefgreifend genug, um Allgemeingültigkeit im Verstehen überhaupt auszuschließen. Abgesehen davon, daß auch im Verkehr des Alltags die Existenz anderer Menschen und der rein intellektuelle Sinn ihrer elementaren Aussagen durch das Verstehen mit objektiver Sicherheit festzustellen sind (s. oben S. 72, 126, 130), ermöglichen vor allem die in der Schriftsprache objektivierten bleibenden kulturellen Lebensausdrücke der Menschheit ein allgemeingültig und objektiv sicheres Verstehen des in ihnen Ausgedrückten.[85]) Denn ihr Gehalt erhebt sich über die bloße Augen-

84) G. S. VII, 206 f., 211, 260; s. oben S. 126 ff.
85) G. S. V, 331; s. oben S. 124 f.

blicksbedeutung in den Interessen des Tages, er ist nicht als dienendes Mittel Zwecken untergeordnet und angepaßt, die außerhalb seiner selbst liegen, er ist demnach unverfälscht und unentstellt durch Rücksichten auf die Befriedigung äußerer praktischer Bedürfnisse. Der objektive Sinn, den diese geistigen Werke besitzen, die rein sachliche Bestimmung, der sie dienen, besteht vielmehr allein darin, daß in ihnen in einer spezifischen Ausdrucksform die wesentlichen, dauernden, bedeutsamen Züge des Lebens aus dem Strom des flüchtigen Geschehens in einer — an allen banalen Zwecksetzungen gemessen — zwecklosen Weise wahrheitsgetreu herausgehoben sind; indem diese Gebilde das Leben zu objektiver Aussprache bringen, strahlen sie zugleich notwendig geistige Kraftwirkungen aus, die oberhalb der Schicht eigensüchtiger, utilitaristischer Bestrebungen verlaufen.[86]) Liegen also in der Wesensbeschaffenheit der Formen des objektiven Geistes als der Gegenstandswelt der Auslegung keine grundsätzlich unüberwindlichen Hindernisse für die Erreichbarkeit allgemeingültigen Verstehens, so muß sich doch das verstehende Subjekt, das sich diesen Gegenständen zuwendet, einer strengen methodischen Disziplin unterwerfen, wenn es die Möglichkeit eines solchen allgemeingültigen Verstehens in die Wirklichkeit überführen will. Es muß zunächst jede Rücksicht auf eine etwa in Frage kommende Verwertbarkeit des zu Verstehenden für persönliche Zwecke ausschalten, denn eine solche Rücksicht kann leicht dazu verführen, um einer praktisch wichtig scheinenden Einzelheit willen das eigentlich Wesentliche und Bedeutsame des inneren Gehaltes unbeachtet zu lassen. Diese Anforderung zu erfüllen, ist deshalb so schwierig, weil der Gedanke an die Nutzanwendung das im praktischen Leben geübte natürliche Verstehen allenthalben beherrscht. „Wie ungeduldig hören wir mancher Auseinandersetzung zu; wir stellen nur einen uns praktisch wichtigen Punkt aus ihr fest, ohne am Innenleben des Redenden ein Interesse zu haben.“ [87]) Ferner ist in der Auslegung kultureller Lebensobjektivationen die Absicht auf Erforschung der Motive zurückzustellen, die deren Schöpfung veranlaßten; denn das Aufsuchen der Motive, auf deren Kenntnis es dem „zunächst vom Interesse bedingten Verstehen“ [88]) vor allem ankommt, lenkt den geistigen Blick ab und verhindert so das ruhige verstehende Eindringen in die Inhaltlichkeit des zu Verstehenden. Dadurch, daß der auf Erkenntnis von Motiven gerichtete Kausaltrieb das Denken vom objektiven Geiste aus in das Gebiet des Psychologischen hineinführt, vermag er für das Verstehen des objektiven Geistes, das ja gerade nicht psychologische Erkenntnis ist, nichts zu leisten.[89]) Außerdem ist das ganze Unternehmen des Verstehens bei vorherrschender Bemühung um Enthüllung der Motive von der Gefahr bedroht, als illusorisch zu erscheinen, da eine absolut und objektiv sichere Einsicht in Motivationszusammenhänge niemals gewonnen werden kann.[90]) Nach Erfüllung dieser beiden negativen

86) G. S. V, 319; VII, 206f. 87) G. S. V, 319. 88) G. S. V, CI.
89) G. S. VII, 84f. 90) G. S. VII, 211, 260; s. auch oben S. 126f.

Voraussetzungen genügt es jedoch zur Erreichung objektiver Sicherheit im Verstehen noch nicht, sich seinen Gegenständen gegenüber divinatorisch und kongenial nacherlebend zu verhalten. Mag der geistige Verkehr mit diesen Gegenständen auch auf künstlerischer Beanlagung beruhen, mag er noch so eng und vertraut sein: die Gefahr der subjektiven und gewaltsamen Ausdeutung und demnach des Mißverstehens ist hierdurch allein noch nicht behoben; vielmehr ist schon häufig die allzu große Nähe zum Objekt für den Verstehenden ein Hindernis geworden, in dessen Verwandtschaft mit dem Eigenleben auch die Unterschiedenheit ihm gegenüber zu erkennen. Zu der innigen Anteilnahme am Leben des Gegenstandes muß deshalb schließlich der Geist der Kritik und der Überschau, die Beurteilung aus der Distanz hinzutreten. Im Sinne dieses letzten wesentlichen Erfordernisses ist das Verstehen ein uninteressiertes, rein der Sache hingegebenes, universal gerichtetes unpersönliches Nacherleben und Nachschaffen.[91]) Eine solche glückliche Vereinigung von Erlebnisfähigkeit und kühler Besonnenheit, wie sie das Ideal des Verstehens bildet, fand Dilthey z. B. in der Geisteshaltung des jugendlichen Hegel vollzogen, über den er schrieb: „Er gab in alles Geschehen die Tiefe seines Erlebens hinein und verhielt sich dabei doch ganz gegenständlich."[92]) Und nicht zuletzt sind Diltheys eigene Werke Beispiele vollendeter Meisterschaft in der Kunst und Disziplin des Verstehens. Aus der erkenntnistheoretischen Untersuchung des hermeneutischen Verstehens ergab sich demnach für Dilthey, daß seinen Inhalten grundsätzlich die Möglichkeit allgemeiner Geltung keineswegs abzusprechen sei, daß aber die unerläßliche Vorbedingung des wirklichen Erreichens von Allgemeingültigkeit in dem Verzicht des Verstehenden auf utilitaristische Interessen wie auf psychologische Genealogien liege zugunsten reiner Sachinterpretation des objektiven Geistes. Nur unter dieser Voraussetzung realisiert sich die Begriffsbestimmung des Verstehens, nach der „Verstehen unter den Allgemeinbegriff des Erkennens fällt, wobei Erkennen im weitesten Sinne als Vorgang gefaßt wird, in welchem ein allgemeingültiges Wissen angestrebt wird".[93]) Nur auf diesem Wege ist auch der historische Skeptizismus wirklich zu überwinden. „1. . . . Der Hauptgrund der historischen Skeptiker ist immer, daß der durch Motive verlaufende Wirkungszusammenhang zweifelhaft sei; denn der Einzelne kenne seine Motive nur sehr zweifelhaft, und andere hätten noch weniger einen Einblick . . . 2. Der historische Skeptizismus kann nur überwunden werden, wenn die Methode nicht auf die Feststellung von Motiven zu rechnen nötig hat. 3. Der historische Skeptizismus wird nur überwunden, indem an die Stelle des psychologischen Raffinements das Verstehen geistiger Gebilde tritt. Diese liegen als ein äußerlich Objektiviertes da und können so zum Gegenstand kunstgemäßen Verstehens gemacht werden."[94])

Die Aufgabe des universalen Verstehens bietet jedoch dem historischen

91) G. S. V, CI, 338; VI, 317; VII, 206f. 92) G. S. IV, 57f.
93) G. S. V, 332. 94) G. S. VII, 259f.

Skeptizismus noch in einer anderen Hinsicht Anlaß zu kritischen Bedenken. Alles Verstehen kann nur mit Hilfe der Erlebniserfahrungen zustande kommen, die der Verstehende aus dem Inneren des eigenen seelischen Zusammenhanges schöpft. „Ein Gefühl z. B., das wir nicht erlebt haben, können wir in einem anderen nicht wiederfinden." [95]) Gesetzt nun auch, der Interpret der geistig-geschichtlichen Welt verhielte sich streng nach den methodischen Anforderungen, denen das Unternehmen allgemeingültiger Auslegung unterliegt, so scheint dieses Unternehmen gleichwohl seiner Natur nach zum Scheitern verurteilt zu sein. Und zwar besteht diese unvermeidlich erscheinende Schwierigkeit, die alles Verstehen bedroht, darin, daß die psychischen und geistigen Voraussetzungen und Bedingungen, unter denen sich das Geschehen des Lebens der Vergangenheit abspielte, fundamental verschieden scheinen von denen, die das Seelenleben des gegenwärtig Verstehenden bestimmen. Welche Kraftanstrengung des Geistes vermöchte über diese Kluft eine Brücke zu schlagen? Wie läßt sich das Verstehen im Vollsinne dieses Begriffes und zugleich unter Vermeidung jeder Konzession an subjektivistische Willkür überhaupt realisieren, wenn es die Totalität des menschlich-geschichtlich-gesellschaftlichen Universums zum Objekt hat, sein Subjekt aber immer nur ein jeweils raumzeitlich beschränktes, psychophysisch determiniertes Individuum sein kann? Müßte der Verstehende nicht in sich selbst die Naturen eines Napoleon, Moses, Nero, Raffael, Buddha oder Shakespeare tragen, um zu diesen Gestalten der Geschichte eigentlichen Zugang zu gewinnen? Wie aber fange ich es an, ein Mensch zu werden, der bereits der Vergangenheit angehört, in welcher Hinsicht kann ich zugleich ein anderer sein als der, der ich gegenwärtig bin? Will mir jedoch dieses scheinbar abenteuerliche oder gar aussichtslose Bemühen nicht gelingen, wie kann ich dann an einem anderen verstehen, was ich nicht in mir selbst erlebnismäßig erfahren habe? Wie vermag ich in diesem Falle etwas in das Erleben zurückzuübersetzen, was vorher niemals in ihm war? Besteht demnach überhaupt eine Möglichkeit, den Konsequenzen des hermeneutischen Solipsismus zu entgehen? — Alle diese aporetischen Bedenken, die im historischen Skeptizismus ihr Sammelbecken haben, sind jedoch nach Dilthey keineswegs unauflöslich. Sie beruhen nämlich auf einer einseitigen Berücksichtigung der Heterogeneität der äußeren Erscheinungen des Seelenlebens, ohne hinter dieser Außenseite die dauernd sich gleichbleibenden, untereinander freilich in stetem Kampfe liegenden typischen Erlebnisweisen menschlichen Daseins zu gewahren. Demnach findet die skeptische Aporie, welche die Möglichkeit eines adäquaten historischen Verstehens dem Zweifel unterwirft, ihre Auflösung durch den Begriff und die Lehre von der Selbigkeit der allgemeinen in der Geschichte sich offenbarenden und sich auslegenden Menschennatur.[96]) Die hermeneutische Methode ist also durchaus berechtigt, nach der das, „was uns in der Nähe

95) G. S. VII, 196. 96) G. S. V, XCI f.

umgibt, uns zum Verständnismittel des Entfernten und Vergangenen wird. Die Bedingung für diese Interpretation der historischen Reste ist, daß das, was wir in sie hineintragen, den Charakter der Beständigkeit in der Zeit und der allgemeinmenschlichen Geltung hat."[97]) Daß „der Mensch ein Geschichtliches ist"[98]), hat demnach nicht nur den Sinn, daß jeder Einzelmensch ein Glied ist in der Kette der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit, daß jeder individuelle Lebenslauf einen bestimmten Bestandteil des Universalgeschehens ausmacht, sondern es bedeutet auch, daß die Erlebniswelt jeder Lebenseinheit die geistig-geschichtliche Welt in verkleinerten Dimensionen in sich enthält und widerspiegelt, daß sie gleichsam einen historischen Mikrokosmos darstellt. „Der Geist ist ... ein geschichtliches Wesen, d.h. er ist von der Erinnerung des ganzen Menschengeschlechtes erfüllt, die in Abbreviaturen in ihm lebt, und er kann von ihr erfüllt sein, weil er eben sie aus sich hat erzeugen können."[99]) „Wir sind zuerst geschichtliche Wesen, ehe wir Betrachter der Geschichte sind, und nur, weil wir jene sind, werden wir zu diesen ... Der, welcher die Geschichte erforscht, ist derselbe, der die Geschichte macht."[100]) In dem Individuum, das zum vollen Bewußtsein über sein Wesen gekommen ist, sind Realität und Idealität des Geschichtlichen eine Einheit, in ihm ist das Erleben des eigenen Selbst identisch mit dem Verstehen der Universalhistorie; es denkt sich im Grunde deshalb in die Geschichte hinein, weil es sie ist. Um dieses Geschichtliche in uns klar und deutlich zu explizieren, bedarf es freilich einer angespannten und umfassenden Selbstbesinnung. „Wir verstehen in dem Grade, als wir universal unser Innenleben gestalten; in dem Grade als die geschichtlichen Lebensmächte in uns wirken, können wir die Historie verstehen."[101]) „Die Auslegung wäre unmöglich, wenn die Lebensäußerungen gänzlich fremd wären. Sie wäre unnötig, wenn in ihnen nichts fremd wäre. Zwischen diesen beiden äußersten Gegensätzen liegt sie also."[102]) Das durch die Konstanz des Menschseins in der Geschichte ermöglichte universale Verstehen richtet sich zunächst auf die Interpretation der großen gesellschaftlichen Gebilde, wie sie in der Universalhistorie enthalten sind. „Die gesellschaftlichen Systeme sind ... aus derselben Menschennatur hervorgegangen, die ich in mir erlebe, an anderen verstehe."[103]) „Alles, worin sich der Geist objektiviert hat, enthält ein dem Ich und dem Du Gemeinsames in sich."[104]) Da diese Objektivationen in interindividuellen Gemeinsamkeiten fundiert sind, so kann in ihnen nichts gelegen sein, was einer bestimmten Lebenseinheit prinzipiell unverständlich bliebe; sie können über den im verstehenden

---

97) G. S. VII, 161. 98) G. S. VII, 291.

99) G. S. VII, 277. „Ich bin so bis in nicht mehr erforschbare Tiefen meines Selbst ein historisches Wesen" (G. S. VII, 278). „Das Individuum versteht die Geschichte, weil es selbst ein historisches Wesen ist" (G. S. VII, 151; vgl. auch G. S. VI, 108). 100) G. S. VII, 278.

101) G. S. V, 281 Anm.; vgl. auch G. S. I, 254; V, CIV. 102) G. S. VII, 225.

103) G. S. VII, 278; vgl. auch G. S. I, 36ff. 104) G. S. VII, 208.

Ich wie in jedem Du wirksamen seelischen Strukturzusammenhang hinaus kein gleichsam versiegeltes Sondergut enthalten, das sich der Möglichkeit des Verstehens seiner Natur nach entziehen würde.[105]) Das Prinzip der Allgemeinheit und Gleichheit des in der Geschichte sich entfaltenden Menschenlebens enthält aber nicht nur den Schlüssel zum Verstehen des objektiven Geistes, sondern es bahnt weiterhin auch den Weg zum Verständnis fremder gegenwärtiger oder vergangener Einzelmenschen. Wie einerseits das Du in mannigfachen Gestaltungen im verstehenden Subjekt lebendig ist[106]), so ist „Verstehen anderseits ein Wiederfinden des Ich im Du".[107]) Bereits im Verkehr des täglichen Lebens gäbe es unter den Menschen ohne eine innere Wesensverwandtschaft zwischen dem jeweils verstehenden und dem jeweils zu verstehenden Individuum keinerlei wirkliche geistige Annäherung. „Wie kann eine Individualität eine ihr sinnlich gegebene fremde individuelle Lebensäußerung zu allgemeingültigem objektivem Verständnis sich bringen? Die Bedingung, an welche diese Möglichkeit gebunden ist, liegt darin, daß in keiner fremden individuellen Äußerung etwas auftreten kann, das nicht auch in der auffassenden Lebendigkeit enthalten wäre. Dieselben Funktionen und Bestandteile sind in allen Individualitäten, und nur durch die Grade ihrer Stärke unterscheiden sich die Anlagen der verschiedenen Menschen."[108]) Ein ähnliches Verhältnis besteht im Verkehr des historischen Forschers mit seinen individuellen menschlichen Objekten; auch hier wird das Unternehmen des Individualverstehens nicht durch unaufhebbare qualitative Unterschiede zwischen den Gliedern dieser Erkenntnisrelation beeinträchtigt oder gar vereitelt. „Alle individuellen Unterschiede sind letztlich nicht durch qualitative Verschiedenheiten der Personen voneinander, sondern nur durch Gradunterschiede ihrer Seelenvorgänge bedingt. Indem nun aber der Ausleger seine eigene Lebendigkeit gleichsam probierend in ein historisches Milieu versetzt, vermag er von hier aus momentan die einen Seelenvorgänge zu betonen und zu verstärken, die anderen zurücktreten zu lassen und so eine Nachbildung fremden Lebens in sich herbeizuführen."[109]) Diese „quantifizierende" Lehre Diltheys über Individuation und Individuum[110]) hängt aufs engste zusammen mit seiner Überzeugung von der Gleichförmigkeit der allgemeinen Menschennatur. Sie darf jedoch nicht in einem mechanistischen Sinne aufgefaßt werden, als habe Dilthey die Möglichkeit einer zahlenmäßig zu berechnenden Festlegung

105) „Der Geist findet sich auf immer höheren Stufen von Zusammenhang wieder; diese Selbigkeit des Geistes im Ich, im Du, in jedem Subjekt einer Gemeinschaft, in jedem System der Kultur, schließlich in der Totalität des Geistes und der Universalgeschichte macht das Zusammenwirken der verschiedenen Leistungen in den Geisteswissenschaften möglich. Das Subjekt des Wissens ist hier eins mit seinem Gegenstand, und dieser ist auf allen Stufen seiner Objektivation derselbe" (G. S. VII, 191). 106) G. S. VII, 277, 315.
107) G. S. VII, 191. 108) G. S. V, 334; vgl. auch VII, 315.
109) G. S. V, 329f.
110) Vgl. auch G. S. V, CII, CIV, 229ff.; VII, 213.

der an den Individuen aufweisbaren psychischen Verschiedenheiten angenommen. Vielmehr handelte es sich für Dilthey um rein erlebnismäßig gegebene Unterschiede der Intensität, Verteilung, Kombination, Betonung usw. innerhalb der Bestandteile des seelischen Strukturzusammenhanges und ihrer gegenseitigen Relationen, um Unterschiede, deren Abstufungen sich demnach nur in einem dem inneren Erleben angepaßten Bezeichnungssystem darstellen lassen. Nach Dilthey überragen also auch die höchststehenden Individuen die übrigen Menschen nicht etwa spezifisch, sondern nur graduell, d.h. durch eine höhere, vollkommenere, allseitige Ausbildung ihrer Anlagen; aber gerade dadurch werden sie der Gesamtmenschheit verständlich und gewinnen sie allgemeinmenschliche Bedeutung. Dieser Annahme entspricht übrigens die Erfahrungstatsache, daß mitunter hervorragende Individuen aus ihrer bisherigen Höhe herabstürzen, während andere, vormals unter ihnen stehende sich in eine höhere Sphäre erheben. Die jeweils zwischen den Einzelmenschen bestehenden Verschiedenheiten, wie sie in der Begrenztheit der Lebensverhältnisse, in den Unterschieden der Begabung, in charakterologischen Einseitigkeiten und anderen Umständen begründet sind, sind also keineswegs grundsätzlich unabänderlich, gewissermaßen statisch für alle Zeit festliegend; dies beweisen die Tatsachen der Entwicklungspsychologie wie auch die Fälle von Gesinnungsänderung, Wechsel des Standpunktes, Konversion, Übergang einer Geisteshaltung in die andere usw. innerhalb der Lebensgeschichte mancher Einzelmenschen. Aber auch dort, wo die Wirklichkeit nichts von solcher Dynamik weiß, wo eine Lebenseinheit — aus welchen Gründen auch immer — den Schranken und Determinationen der eigenen Existenz in der Realität nicht zu entrinnen vermag, besitzt diese Lebenseinheit doch wenigstens in der Idee, und zwar näherhin im Vorgang des Nacherlebens die Möglichkeit, über die Grenzen der eigenen Individualität hinauszugehen. Diese Möglichkeit der Befreiung des Geistes von raumzeitlichen individuellen Bindungen hat nicht nur den negativen Sinn, daß dem Einzelmenschen jederzeit die Kontingenz und Relativität seiner zufälligen geistigen Eigenart bewußt werden kann, sondern auch die positive Bedeutung, den geistigen Blick des Individuums mittels des Verstehens zu einem universalen Überblick über die geschichtliche Ganzheit menschlichen Daseins zu weiten. Dadurch, daß das verstehende Individuum, das den Bann seiner Selbstsicherheit und Selbstgenugsamkeit gesprengt hat, sich „auf die hohe See der Menschheit fortgetrieben" sieht[111]), kann es in sich selbst, im eigenen Inneren Möglichkeiten höherer, glücklicherer, aber auch niederer, zerstörender Existenzweisen nacherleben; in ihnen vermag die einzelne Lebenseinheit den Reichtum des Lebens zu erblicken, und wenn es ihr auch nicht gegeben ist, sie zu realisieren, so weiß sie sich doch in einer tiefen Beziehung mit ihnen solidarisch. „Wenn die menschliche Natur in ihrer Wirklichkeit und Macht

111) G. S. V, LXXXIX.

sich besitzen will, in der Fülle lebendiger Möglichkeiten menschlichen Daseins, dann kann sie das nur in dem geschichtlichen Bewußtsein, sie muß die größten Manifestationen ihrer selbst verstehend sich zum Bewußtsein bringen, sie muß konkrete Ideale einer Zukunft von schönerer, freierer Art hieraus entnehmen."[112]) „Die Individuen verstehen sich dadurch, daß das Individuum in gewissen Grenzen Möglichkeiten hat, von Ausdrücken und Wirkungen eines ganz anders gearteten Individuums dessen innere Zustände und Vorgänge als das zu jenem gehörige Innere nachzuerleben. Denn es hat in sich Möglichkeiten, welche über das hinausreichen, was es als sein eigenes Leben realisieren kann. Wir leben alle in den erworbenen eingewöhnten Festigkeiten unseres Wesens. Da aber, worin eben das Bewußtsein der Freiheit beruht, viele Möglichkeiten des Lebens in der Erinnerung und im Wollen der Zukunft in uns liegen, vielleicht auch in einer nie fest werdenden Lebendigkeit, so schreitet unsere Phantasie über das, was wir in unserem eigenen Selbst erleben oder verwirklichen können, hinaus."[113]) So erfaßt im Verstehen auf Grund der Historizität und Selbigkeit der menschlichen Natur das Leben sich selbst.[114]) Nur für den äußeren Aspekt steht ja die zu verstehende Lebendigkeit der verstehenden als etwas Anderes, Fremdartiges, Vergangenes gegenüber; tiefer gesehen, erblickt diese in jener ihr eigenes Wesen. Mit dieser Anschauung hat Dilthey den großen Gedanken der antiken Philosophie, daß Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden könne, wieder aufgenommen und auf die Theorie des Erkennens der geschichtlichen Welt angewandt. In dem genialen Interpreten der Geschichte erhebt sich das, was potentiell auch in jedem anderen Menschen lebt, zur höchsten Bewußtheit. „Die Genialität des Auslegers ... beruht ... auf Verwandtschaft, gesteigert durch eingehendes Leben mit dem Autor, beständiges Studium. So Winckelmann mittels Plato (Justi), Schleiermachers Plato usw. Hierauf beruht das Divinatorische in der Auslegung."[115]) Indem das Verstehen, von einzelnen Lebensäußerungen ausgehend, von dort vermöge seiner universalen Reichweite allmählich weiterstrebt zum Gesamtzusammenhange des Lebens, bedeutet es zugleich die Realisierung der Goetheschen Aufforderung: „Willst Du zum Unendlichen ausschreiten, geh nur im Endlichen nach allen Seiten!" Der innere Ansporn zu dieser dem Verstehen eigenen universalen Aufgeschlossenheit, die geheime Triebfeder, die seine Richtung auf das geschichtliche Ganze entscheidend bestimmt, liegt in dem Solidaritätsbewußtsein, durch das sich der Verstehende verbunden fühlt mit der Totalität des Menschengeschlechtes und seiner Schicksale. Dieses Solidaritätsbewußtsein, das den universal Verstehenden erfüllt, dieses Gefühl der Verbundenheit mit dem Gesamtleben, das ihn beseelt, ist wiederum nichts anderes als der intellektuelle und

112) G. S. VIII, 166; vgl. auch G. S. VII, 290 f.
113) G. S. VII, 259; vgl. auch G. S. V, 365, 425; VII, 279.
114) G. S. VII, 136.
115) G. S. V, 332; vgl. auch G. S. VIII, 157.

emotionale Ausdruck der tieferen ontologischen Beziehung von Teilhabe des Einzelmenschen am menschheitlichen Ganzen.[116]) Und auch die universale Erlebnisfähigkeit, die den genialen Interpreten auszeichnet, hat ihre tiefste Voraussetzung darin, daß die Menschheit sich in jeder Individualität seinsmäßig repräsentiert, indem sie ihr durch eine Mannigfaltigkeit von Daseinsmöglichkeiten die Fülle des eigentlich Wirklichen zum Bewußtsein bringt. „Alles Menschliche wird uns zum Dokument, das uns irgendeine der unendlichen Möglichkeiten unseres Daseins vergegenwärtigt."[117]) Die Frage nach einem Kriterium der historischen Relevanz verliert ihre Grundlage. „Im Grunde ist alles Geschichtliche von Bedeutung, da es als Ausdruck von irgendeinem schlagenden und zuckenden Menschenherzen in das [hineinsehen läßt], was zu einer Gegenwart eine Möglichkeit eines Erlebnisses war. Denn darum handelt es sich, die Seele selbst aufzusuchen."[118])

Eine neue Aporie tut sich auf im Weiterschreiten. „Aus dem Einzelnen das Ganze, aus dem Ganzen doch wiederum das Einzelne . . . So aus dem Ganzen das Verständnis, während doch das Ganze aus dem Einzelnen."[119]) Das durch diese Worte angedeutete Bedenken gegen die Lösbarkeit der Aufgabe des Verstehens gründet sich auf die Untersuchung der Struktur der hermeneutischen Methode. Diese Methode vermag nämlich ihr Ziel, das Verständnis individuellen geistigen Daseins, nur dann zu erreichen, wenn sie von allgemeinen, universal geltenden Wahrheiten ausgeht, wenn der Verstehende an das Einzelne erst herantritt, nachdem er sich durch deren Kenntnis für seine Aufgabe ausgerüstet hat. Nun aber sind die Gemeinsamkeiten und Ganzheiten, die der Interpret voraussetzen muß, ihrerseits doch wiederum nur aus einem Vergleich der Einzelheiten zu gewinnen, in denen sie enthalten sind, so daß der Gegenstand der Untersuchung bereits die Möglichkeit der Voraussetzung bedingt, die der Untersuchung selbst zugrunde liegt. In diesem Verhältnis zwischen dem einzelnen und dem Ganzen scheint ein unvermeidlicher Zirkel vorzuliegen, der das Unternehmen des Verstehens aufs neue in Frage zu stellen droht. Diesem Zirkel scheint z. B. jeder Versuch ausgesetzt zu sein, ein Drama nach seinen Bestandteilen zu verstehen oder einen Lebensverlauf im Zusammenhang des Ganzen verständlich zu machen, wie Dilthey selbst es in seiner Schleiermacher-Biographie anstrebte. „Wir müssen aus den Teilen das Ganze aufbauen, und in dem Ganzen muß doch das Moment liegen, durch welches Bedeutung zugeteilt wird und das sonach dem Teil seine Stellung zuweist."[120]) Die hermeneutische Methode verfällt also offenbar dem Zirkel nicht nur, wenn sie sich um das Verständnis einer bestimmten Individualität bemüht, sondern auch dann, wenn sie sich auf die Erfassung einer Ganzheit richtet; denn wie diese Erfassung sich einerseits auf das Wissen um die einzelnen

116) G. S. VII, 199, 277f.
117) G. S. VII, 247; vgl. auch 250.
118) G. S. VII, 254; vgl. auch 278.
119) G. S. V, 334; vgl. auch LXXVIII.
120) G. S. VII, 262.

Bestandteile stützen muß, so enthüllt sich doch anderseits der Sinn des Einzelnen erst vom Gesichtspunkt des Allgemeinen bzw. des Ganzen aus. Dieser Zirkel findet seinen Ausdruck auch in der Begriffsbildung. Zu der gelegentlichen Forderung Bergsons, aus der Intuition, der unmittelbaren Anschauung des Individuellen heraus Begriffe zu bilden, die sich der Struktur dieses Individuellen besser anzupassen vermöchten als die wissenschaftlichen Kategorien, bemerkte Dilthey: „Ist also das, was ich als konkretes Auffassen des Ganzen im Singularen ... fasse, das auch in der Verallgemeinerung bleibt" (Steenb.-Exemplar zu S. 26).[121]) „In einer doppelten Richtung bewegt sich so die Methode. In der Richtung auf das Einmalige geht sie vom Teil zum Ganzen und rückwärts von diesem zum Teil, und in der Richtung auf das Allgemeine besteht dieselbe Wechselwirkung zwischen diesem und dem Einzelnen."[122]) Diese doppelseitige Schwierigkeit, mit der alles Verstehen ringen muß, bestimmt nicht nur die Struktur des ursprünglichen Auffassens der Lebensäußerungen, sie durchzieht vielmehr die gesamte Methode auf dem Gebiete der Geisteswissenschaften und dem der Universalhistorie, soweit das Verstehen in ihr wirksam ist. „Auf dem Erleben und Verstehen beruhen die geisteswissenschaftlichen Wahrheiten: nun setzt aber das Verstehen anderseits die Verwertung geisteswissenschaftlicher Wahrheiten voraus."[123]) Einerseits darf die Interpretation geisteswissenschaftlicher Sätze niemals über deren Verwurzelung in der Totalität des geschichtlichen Menschenlebens hinwegsehen[124]), und hierauf beruht die große Bedeutung der anthropologisch-ethnologischen Disziplinen für das Verständnis der Geisteswissenschaften.[125]) Auf der anderen Seite wird eine Auffassung und Analyse des Menschen als des Untergrundes der Geisteswissenschaften selbst nur durch eine Verwendung geisteswissenschaftlicher Sätze ermöglicht. So kommt es, daß „in den Geisteswissenschaften vom Vorgang des Verstehens ab alles durch das Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit bestimmt ist".[126]) Eine analoge Wechselbeziehung besteht innerhalb der universalhistorischen Forschung (s. oben S. 89). Und wie nun das ständige Zusammenwirken von historischer und geisteswissenschaftlicher Erkenntnis den Zusammenhang der geistig-geschichtlich-gesellschaftlichen Welt konstituiert, so ist schließlich auch das verstehende Auffassen dieser Welt ein gegenseitiges Sichbedingen von „Universalgeschichte als singularem Zusammenhang ... und dem System der selbständig konstituierten Geisteswissenschaften vom Menschen, von Sprache,

121) „Hier macht sich nun die zentrale Schwierigkeit aller Auslegungskunst geltend. Aus den einzelnen Worten und deren Verbindungen soll das Ganze eines Werkes verstanden werden, und doch setzt das volle Verständnis des einzelnen das des Ganzen voraus" (G. S. V, 330).

122) G. S. VII, 146; vgl. auch 152f. 123) G. S. VII, 141.

124) G. S. IV, 532; V, LXXf.; VII, 79, 279, 281, 291, 314; VIII, 180, 192; Typ. d. W. 6.

125) G. S. I, 17—42, 383.

126) G. S. VII, 143; s. auch oben S. 95.

Wirtschaft, Staat, Recht, Religion und Kunst".[127]) Das Verhältnis der zwei Verfahrensweisen, die in der Auffassung des Lebens ineinandergreifen, „bestimmt sich näher als das der allmählichen Aufklärung in der beständigen Wechselwirkung der beiden Klassen von Wahrheiten", d. h. des historischen Singularwissens und des systematischen Zusammenhanges allgemeiner Sätze.[128])

Aus der Tatsache der gegenseitigen Abhängigkeit des individuellen und des generellen Verfahrens, wie sie den Vorgang des Verstehens in allen seinen Formen charakterisiert, vermag jedoch kein hinreichender Grund zur Ablehnung der hermeneutischen Methode hergeleitet zu werden. Denn was in logischer Formulierung als ein Zirkelschluß und demnach als eine verfehlte, in einer petitio principii bestehende Operation des Denkens erscheinen muß, das vollzieht sich innerhalb der praktischen historischen bzw. systematischen Forschung nach Art einer Erhellung des Einen durch das Andere und umgekehrt des Zweiten durch das Erste. Diese Methode der wechselseitigen Erhellung läßt sich nicht einfachhin als ein Zurückkehren zum anfänglichen Ausgangspunkt, als ein bloßer Kreislauf des Denkens darstellen, der zwar unvermeidlich ist, aber sachlich nicht weiterführen kann; sie ist vielmehr eine Bewegung, die in jedem Falle einen Fortschritt und zugleich einen Aufstieg über den ursprünglichen Standort hinaus bedeutet.[129]) Der Endgegenstand, den das Denken schließlich erreicht, mag es sich um eine singulare oder eine generelle Gegebenheit handeln, tritt ihm nicht in jeder Hinsicht als derselbe entgegen, von dem es als von seinem Anfangsgegenstand ausging: was in diesem nur in ungefähren Zügen, in schattenhaften, schwankenden Umrissen als wahrscheinlicher Sachverhalt oder gar als bloße Möglichkeit sichtbar war, ist in jenem klar und deutlich erkennbar geworden; was in diesem nur implizit gegeben war, ist hier entfaltet; was dort vorläufig vermutet wurde, ist hier entweder begründete Gewißheit oder enthüllte Illusion: ja, der Endgegenstand besitzt Eigenschaften und Beziehungen, die am Anfangsgegenstand oft nicht einmal geahnt wurden. Auf seinem Wege von diesem zu jenem geht das Denken durch Gebiete hindurch, aus denen es wichtige Hilfsmittel für die Auffassung mitbringt, es gewinnt in ihnen neue Gesichtspunkte, es bereichert sich, es erweitert seinen Horizont und vertieft seine Grundlagen. Z. B. ist das Singulare, das in der ersten Auffassung nur als das ganz Andere, als das total Verschiedene erlebt wird, zunächst ein sinnloses, unzugängliches und demnach abstoßendes Etwas (s. oben S. 115 f.); erst in dem Maße, in dem sich an diesem Einzelnen, bloß empirisch Tatsächlichen Qualitäten von allgemeiner Geltung oder Bedeutsamkeit herausheben, nähert sich das Denken seinem Verständnis (s. oben S. 115 f.); zugleich aber setzt ein solches Verständnis die Einsicht darin voraus, daß diese allgemeinen Qualitäten

127) G. S. VII, 146; vgl. auch 262.
128) G. S. VII, 145. 129) G. S. VII, 141 ff., 146 ff.

in jedem konkreten Seienden oder wenigstens in einem Zusammenhang von Singularitäten fundiert sind.[130]) Anderseits bleiben alle Abstraktionen, Allgemeinheiten und Ganzheiten so lange blasse und leblose Schemata, als sie nicht in ihrer Beziehung zum Einzelnen, in ihrer Bedeutung für die Sinngebung und Gestaltung des Individuellen gewürdigt werden; Voraussetzung dieser Würdigung ist aber wiederum, daß das Einzelne nicht in seiner starren, isolierten Singularität, sondern in seiner Funktion zum Allgemeinen, also unter generellen Gesichtspunkten betrachtet wird.[131]) Alles Verstehen ist so zugleich ein Überschauen der Zusammenhänge, in denen seine Gegenstände stehen.

Darüber, daß im Verstehen der Geschichte die Auffassung und Deutung von Individualitäten eine bedeutende Stellung einnimmt, herrscht unter den Theoretikern der Geschichtswissenschaft zwar Einigkeit. Weniger Klarheit scheint unter ihnen jedoch darüber zu bestehen, daß die Auffassung eines Individuums stets auch die Berücksichtigung der Zusammenhänge erfordert, auf die sein Dasein bezogen ist. Würde das Individuum durch nichts anderes charakterisiert werden können als durch seine isolierte Existenz, durch seine nackte Einmaligkeit, so verlohnte es sich nicht der Mühe, es aufzufassen: die historische Forschung verfiele der Sinnlosigkeit, und auch für die Philosophie verlöre das Individuum den abstrakten Ideen und allgemeinen Wesenheiten gegenüber jeden Erkenntniswert, es brauchte als ein belangloses Etwas, gleichsam als ein Abfallprodukt des Seins einer tieferen Besinnung nicht gewürdigt zu werden. Was dem Philosophen den Anreiz gibt, sich gedanklich mit dem Individuellen zu beschäftigen, ist erst die Tatsache, daß in diesem je nach dem Grade seiner Bedeutsamkeit eine Fülle allgemeiner Inhalte, gemeinsamer, dauernder Wesenszüge, ja innerer Beziehungen zum Ganzen des Seins sich kreuzen und daß anderseits alle diese Inhalte allein in ihrer Verknüpfung in den Individuen eine charakteristische Ausprägung empfangen und ihre Lebensbezogenheit offenbaren. Wie das Individuum einerseits über sich hinausweist ins Generelle und Universale, so stellt sich andererseits das Universum menschlichen Seins und Denkens jeweils nur in individuellen Gestaltungen und Ausformungen dar. Aus diesem Zusammenhang zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen und Ganzen ergibt sich die Fruchtbarkeit der Vereinigung von individueller und genereller Betrachtungsweise in der philosophischen Reflexion[132]) sowohl gegenüber einer Auffassung, die den Einzelgegenständen ausweicht und sich in allgemeinen Ausmachungen erschöpft, als auch einer bloßen enzyklopädischen Materialanhäufung. Jede Methodik der Individualerkenntnis muß davon ausgehen, daß das Individuum den Schnittpunkt übergreifender Zusammenhänge darstellt, daß es sein Wesen nur in der spezifischen Auseinandersetzung mit allgemeineren Möglich-

130) G. S. V, 334. 131) G. S. V, 330.

132) Diese doppelseitige Betrachtungsweise bedingt z. B. auch das Anregende und Aufschlußreiche der Schriften von Simmel und Keyserling.

keiten des Daseins realisieren kann. Demnach kann ein volles Verständnis des Individuums nicht erzielt werden, wenn jenen allgemeinen Zusammenhängen, in denen es steht, keine Beachtung zuteil wird. „Das Individuum ist ... der Kreuzungspunkt für Kultursysteme, Organisationen, in die sein Dasein verwoben ist“ [133]), und doch werden diese von ihm in anderer Hinsicht schöpferisch getragen und persönlich gestaltet.[134]) In allen äußeren Beziehungen, in die es sich eingetaucht weiß, und ebenso in der Gesamtheit seiner inneren Erlebnisse finden sich typische, überall wiederkehrende Strukturzusammenhänge; nur durch deren Konstanz und Dauer wird im Individuum die Vereinigung und Verknüpfung der Einwirkungen und Erlebnisse zu einem Grundstock von Lebenserfahrungen und damit die Ausbildung eines „erworbenen Zusammenhanges des Seelenlebens möglich“. Dieser „erworbene Zusammenhang“ erwächst im Verlaufe der Lebensentwicklung des Individuums auf der Grundlage des seelischen Strukturzusammenhanges, enthält also stets die feste, strukturelle Gliederung von Wirklichkeitserkenntnissen, Wertschätzungen und Zweckideen in sich.[135]) „Es bildet sich in dem beständigen Erwerb durch neue Erlebnisse auf der Grundlage der älteren, was ich den erworbenen Seelenzusammenhang nenne. Die Natur dieses Vorgangs hat die Dauer und Kontinuität des Zusammenhangs inmitten der Veränderungen zur Folge.“ [136]) Sieht man einmal von seiner strukturellen Artikulation ab, so entspricht ihm Bergsons „durée“ (Steenb.-Exemplar S. 32). „Der Seelenzusammenhang wird erzeugt vorwiegend durch bewußte Akte, existiert dann unmerklich fort. Die bewußten Akte selbst sind begründet in der Kooperation dieses Zusammenhangs mit der willkürlich bestimmten Richtung der Aufmerksamkeit.“ [137]) Der Einzelmensch erweitert und vertieft nun seinen Seelenzusammenhang in der beständigen Berührung mit seiner Umwelt, insbesondere mit der menschlichen Gesellschaft; in dieser Berührung nimmt er notwendig eine Mannigfaltigkeit geistig-seelischer Tatsachen in sich auf, die bereits das reife Ergebnis des erworbenen Zusammenhanges seiner Mitmenschen darstellen oder gar als Traditionen, Ausdrücke der Lebensweisheit, Normen der Lebensgestaltung noch weiter zurückreichen in den erworbenen gemeinsamen Zusammenhang ganzer Generationen, Zeitalter, Völker usw. bis hinein in das Universum der geschichtlichen Welt. So bedeutet der erworbene Zusammenhang der Lebenseinheiten, durch den ihre Entwicklung und allgemein ihre Historizität allererst ermöglicht wird, letztlich nicht weniger als die jederzeitige Gegenwart der Geschichte im Leben des Einzelnen und der Gesellschaft.[138]) „Im Lebensverlauf des Einzelnen ist jedes einzelne Erlebnis auf ein Ganzes bezogen.“ [139]) Und wie im Einzelnen die Reihe der Erlebnisse sich

133) G. S. VII, 251. 134) G. S. I, 36 ff.; V, 63; VII, 250, 253.
135) G. S. V, 217 ff.; VI, 143, 315; VII, 325.
136) G. S. VII, 244; vgl. auch G. S. VII, 14, 80, 330; VIII, 188.
137) a. a. O., Randbemerkung zu S. 48. 138) G. S. VII, 147 f., 151.
139) G. S. VII, 140.

zum erworbenen Zusammenhang einer Lebenseinheit zusammenschließt, so bildet das Reich des objektiven Geistes den erworbenen Zusammenhang des Individuums Menschheit, d.h. des gesamten Lebens.[140]) Vor allem an den großen Systemen der Organisation und der Kultur zeigt sich im Leben des Einzelnen wie der Gesellschaft einerseits die interindividuelle funktionale Gemeinsamkeit und anderseits die im Fortwirken des Vergangenen in der Gegenwart sich äußernde geschichtliche Permanenz des erworbenen Zusammenhanges, dem jene Systeme als die hauptsächlichsten Bestandstücke angehören. Daraus ergibt sich im Gegensatz zu den Auffassungen Windelbands und vor allem Rickerts für das Unternehmen des Verstehens von Individuellem die Notwendigkeit, in einer ständigen vergleichenden Beziehung des Eigentümlichen, Besonderen einerseits und des ihm korrelativen Gleichförmigen, Allgemeinen anderseits fortzuschreiten; dieser Notwendigkeit hat Dilthey selbst vor allem in seiner fragmentarischen Schleiermacher-Biographie Rechnung zu tragen gesucht. „Analysis kann nur Beziehungen des Gleichförmigen zugrunde legen, um die Verhältnisse, welche an einem Eigentümlichen stattfinden, im Denken zu erfassen und darzustellen. Sie muß, um sich dem Besonderen zu nähern, eben die Beziehungen zu erfassen streben, in welchen es zum Allgemeinen steht . . . So sind es überall Beziehungen allgemeiner Tatsachen zu dem Individuellen, welche eine Analysis des letzteren ermöglichen." [141]) Dieser Zusammenhang zwischen dem Individuellen und dem Allgemeinen bedingt die methodische Struktur des Verstehens sowohl auf dem Gebiet der systematischen Geisteswissenschaften als auf dem der historischen Forschung.[142]) Daß das bedeutende, an Werten sich orientierende Individuum in gewissem Sinne die höchste Realität der Geschichte darstellt[143]), liegt demnach nicht an seiner singularen Eigenart, durch die es sich von den übrigen Lebenseinheiten unterscheidet, vielmehr darin, daß es einerseits in offenbarer Weise mit dem Ganzen des Lebens verbunden ist und daß anderseits das Generelle und Gleichförmige des Lebens sich in ihm zu bedeutsamer Form zusammenfügt und konkretisiert.[144]) „In der geistigen Welt herrscht die Auffassung der Individualität, aufsteigend von der Einzelperson bis zum Individuum Menschheit, und das vergleichende Verfahren, welches diese individuelle Mannigfaltigkeit begrifflich zu ordnen unternimmt." [145]) „Der Sinn des individuellen Daseins . . . repräsentiert . . . in seiner Art, wie eine Monade von Leibniz, das geschichtliche Universum." [146]) Er ruht „nicht im Einzel-

140) G. S. VII, 147ff. 141) G. S. V, 228f.

142) „In der Verbindung des Generellen mit der Individuation besteht die eigenste Natur der systematischen Geisteswissenschaften" (G. S. V, 258). „In der Historie ist die lebendige Beziehung zwischen dem Reich des Gleichförmigen und dem des Individuellen. Nicht das Singulare für sich, sondern eben diese Beziehung regiert in ihr" (G. S. V, 236; vgl. auch G. S. I, 26f.; VI, 108; VII, 41, 87, 127, 167, 209f., 213, 219, 226; VIII, 137, 176). 143) G. S. V, 10f.

144) G. S. V, XVI, 437; VII, 247. 145) G. S. VII, 160.

146) G. S. VII, 199.

menschen, sondern im geschichtlichen Menschen. Denn der Mensch ist ein Geschichtliches".[147]) — Der Wesenszusammenhang, der das Individuum zum Ganzen des Lebens in Beziehung setzt, enthält nun für den Bereich des Erkennens die bedeutsame Konsequenz, daß das Verstehen in der Auffassung einer individuellen Gegebenheit prinzipiell niemals zu einem in der Sache begründeten endgültigen Abschluß gelangen kann. Wenn auch durch die ständige Wechselwirkung zwischen individuellem und generellem Verfahren ein Zugang zum Verständnis des Individuums geschaffen wird, so ist es dieser Methode doch wegen der Universalität des individuellen Daseins unmöglich, seinen Gehalt restlos auszuschöpfen. Die Unerschöpflichkeit des individuellen Mikrokosmos, wie ihn der Seelenzusammenhang jedes einzelnen Menschen darstellt, äußert sich nicht nur in der Aussichtslosigkeit jedes Bemühens, die Gesamtheit seiner Bezüge zur Totalität der Geschichte zu überschauen, sondern auch darin, daß kein Verstehen zu der Einsicht in das Prinzip vorzudringen vermag, nach dem die Mannigfaltigkeit gemeinsamer und gleichförmiger Tatsachen sich jeweils zu individuellen Realitäten zusammengefügt hat.[148]) Durch keine noch so weit durchgeführte Zerlegung in einzelne Bestandteile wird es gelingen, das Wesen einer Lebenseinheit vollkommen verständlich zu machen. Soviel Licht auch eine vergleichende Forschung in die Welt des Individuellen werfen mag, indem sie in ihr typische, allgemeinbedeutsame Beschaffenheiten und Beziehungen heraushebt, so vermag doch kein Licht des Denkens die dunkle, verborgene Tiefe einer Individualität sichtbar zu machen.[149]) „Individuum est ineffabile."[150]) „Individuum ist... ein Undefinierbares, Einmaliges, nicht nur nach dem Verhältnis, in dem es steht, sondern in seinem Wesen selbst."[151]) Dort, wo das Geheimnis der Individualität beginnt, liegen auch die Grenzen des Verstehens, und keine Macht des Erkennens wird enträtseln können, was eigentlich diese Welt im Innersten zusammenhält.

Die Analysis einer individuellen Existenz führt in kontinuierlichen Übergängen schließlich hinaus in die Weite der geschichtlichen Welt, auf die diese Individualität in mancher Hinsicht bezogen ist.[152]) Anderseits schwebt die geistig-geschichtliche Welt selbst nicht oberhalb der Sphäre des Individuellen, sondern sie ist gerade die höchste Form der Verwirklichung des Begriffes der Individualität; alle Gleichförmigkeiten und allgemeinen Beziehungen, die in ihr enthalten sind, ruhen auf der Grundlage des Singularen, und sonach ist das Universum des Lebens zugleich das geschichtliche Individuum Menschheit.[153]) Naturgemäß müssen nun die Gründe, aus denen sich bereits hinsichtlich der Auffassung einzelner Menschen die Grenzen der Leistungsfähigkeit des Verstehens ergaben, in noch

147) G. S. VII, 291. 148) G. S. V, 425. 149) G. S. V, CIV f.
150) G. S. V, 330 und öfter; vgl. auch 337, 341. „Der Sinn des individuellen Daseins ... ist ganz singular, dem Erkennen unauflösbar" (G. S. VII, 199).
151) G. S. VII, 256.
152) G. S. VII, 140, 243 f. 153) G. S. VII, 160, 199.

verstärktem Maße für das Unternehmen eines Verständnisses der Universalgeschichte zutreffen. Erwies sich schon die Individualität des Einzelmenschen als unergründlich, um wieviel mehr muß dann die Individualität der gesamten Menschheit dem Erkennen unauflösbar bleiben! In der ganzen Gegenständlichkeit des Verstehens ist demnach ein aller Auffassung unzugänglicher Rest enthalten. „Auch wenn der Historiker einen begrenzten Stoff vor sich hat, so führen tausend Fäden weiter und immer weiter ins Grenzenlose aller Erinnerungen des menschlichen Geschlechtes."[154]) In jedem Falle ist daher das Totalverständnis einer Lebensäußerung ein notwendig unerreichbares Ziel. Die Idee des Verstehens kann, wie die der Sittlichkeit nach Kant, niemals in ihrer höchsten Vollendung realisiert werden. „Alles Verstehen ist begrenzt"[155]), und diese Begrenztheit der Leistungskraft des Verstehens gegenüber der Grenzenlosigkeit seines Gegenstandes hat die Unvollendbarkeit aller Erkenntnistheorie zur notwendigen Folge (s. oben S. 17 f.). Die Unvollständigkeit alles wirklichen Verstehens ist weiterhin bedingt durch die unüberwindlichen Schwierigkeiten, die in der Natur des Interpretationsvorganges selbst liegen. Zwar ermöglicht das Zusammenwirken des individuellen und des generellen Verfahrens im Verstehen auf weite Strecken hin das Eindringen in den zu verstehenden Gegenstand. Jedoch vermag das menschliche Denken niemals die Fülle der Einzelheiten zusammen mit einer vollkommenen Überschau über den allgemeinen Zusammenhang des Ganzen festzuhalten und sich so gleichzeitig die Totalität des Singularen und die des Generellen zu vergegenwärtigen. „Wenn ich ein Drama lese, so ist es wie mit dem Leben selbst. Ich schreite voran, und das Vergangene verliert seine Klarheit und Bestimmtheit. So verdunkeln sich die Szenen. Hauptsatz: nur indem ich den Zusammenhang festhalte, erlange ich einen einheitlichen Überblick der Szenen, dann aber habe ich nur ein Gerippe ... Das Verstehen wird also ein intellektueller Prozeß von höchster Anstrengung, der doch nie ganz realisiert werden kann ... Es ist ein Bestimmt-Unbestimmtes, ein Versuchen des Bestimmens, ein Niezuendekommen, ein Wechsel zwischen Teil und Ganzem."[156]) Ja, noch mehr: selbst gesetzt den Fall, das Verstehen vermöchte bis an sein Ende zu gelangen, so würde es damit immer noch nicht imstande sein, die Totalität des Lebens endgültig und komprehensiv zu erfassen. Denn trotz der irrationalen Untertones, der in ihm mitschwingt, ist das Verstehen primär eine Art des auf Erkenntnis gerichteten Denkens, und wenngleich es in der Totalität des Gemütes verwurzelt ist, so bildet es doch neben den Erkenntnisweisen etwa des künstlerischen oder des religiösen Verhaltens nur eine einseitige Funktion des Seelenlebens; den Gewinn der All-

154) G. S. VII, 279. 155) Einb. d. Dicht., 1877, S. 45 f.

156) G. S. VII, 226 f. „Theoretisch trifft man hier auf die Grenzen aller Auslegung, sie vollzieht ihre Aufgabe immer nur bis zu einem gewissen Grade: so bleibt alles Verstehen immer nur relativ und kann nie vollendet werden" (G. S. V, 330; vgl. auch VII, 308).

gemeingültigkeit bezahlt das Verstehen jedesmal durch den Verzicht auf die Ursprünglichkeit des spontanen Erlebens.[157]) Nicht einmal die intuitive Haltung des auffassenden Denkens, wie sie Bergson als das Medium einer absoluten und universalen Erkenntnis des Lebens zu erweisen suchte, reicht selbst in ihrer höchsten Vollendung dazu hin, die Totalität des Lebens in erschöpfender Weise in den Zusammenhang des Erkennens zu erheben. „Vielmehr vergeblicher Versuch, in irgendeiner Art des Denkens die Fülle der Welt zu ergreifen" (Steenb.-Exemplar zu S. 28). Schließlich ist die Leistung des Verstehens selbst innerhalb seiner Grenzen gegenüber den übrigen seelischen Erlebnisweisen unvollendbar. Diese Unvollendbarkeit ist nicht nur durch die im Vollzug des Verstehens liegenden Schwierigkeiten bedingt, auch nicht allein dadurch, daß das Verstehen die quantitative Unermeßlichkeit seiner Gegenstandswelt nicht zu bewältigen vermag[158]), sondern beruht auch auf der Unerschöpflichkeit und Unergründlichkeit der Wesenstiefe selbst des unscheinbarsten Einzelobjektes der Interpretation. Wie der Verstand nur durch gewaltsame Konstruktionen die äußere Wirklichkeit als einen logisch befriedigenden Zusammenhang erklären kann (s. oben S. 36 ff.), so stößt er auch in der Analyse des Seelenlebens allenthalben auf immanente Antinomien, und diese sind nur der Ausdruck derselben Tatsache, die auch die Vollendung des Verstehens unerreichbar macht.[159]) „Leben zeigen, wie es ist, danach streben wir. Das Leben beschreiben, das ist unser Ziel . . . Aber wir wollen es auch in seiner unergründlichen Tiefe, in seinem unergründlichen Zusammenhang sichtbar machen."[160]) „Wir verstehen das Leben nur in einer beständigen Annäherung; und zwar liegt es in der Natur des Verstehens [und] in der Natur des Lebens, daß dasselbe auf den verschiedenen Standpunkten, in welchen sein Zeitverlauf aufgefaßt wird, ganz verschiedene Seiten uns zeigt."[161]) „Seelenleben ist ein Unergründliches." Jedoch versäumte Dilthey nicht, hinzuzufügen: „Wer sich mit Geisteswissenschaften beschäftigt, muß schlechterdings einmal anstrengend daran gearbeitet haben, dies Unerschöpfliche zu erschöpfen."[162]) Zwar ist die Tatsache des Seelenlebens und seiner elementaren Gegebenheiten die feste Basis alles Philosophierens.

157) „Wie in grauen Gewändern schreiten die Gedanken über die lichtprangende Welt, in unscheinbarer Gestalt aller Dinge Vielheit, alles mannigfachen Glanzes einfaches Gesetz in sich tragend. Wie oft beugen wir uns über diese unendliche, regsame farbenvolle Welt, ihren Hauch, ihr atmendes Leben in uns aufzunehmen, der typischen Schatten müde, unter welche der Gedanke uns bannt" (Eth. 17).

158) G. S. VII, 23, 32.

159) G. S. V, 170, 175, 196, 341; VII, 330; VIII, 69f., 177f. 160) G. S. V, LIV.

161) G. S. VII, 236. „Diese Wirklichkeit ist gedankenmäßig, unserm Denken zugänglich, in ihrer Lebendigkeit bedeutsam und doch unergründlich. . . . Das Leben ist zugleich gedankenmäßig und unerforschlich. Es ist dem Dichter, Künder, Religiösen, Geschichtsschreiber offenbar. . . . Wir alle suchen es auszudrücken, jeder in seiner Weise. Aber das Unendliche kann nicht ausgesprochen werden" (G. S. V, LIV; vgl. auch G. S. V, CXVI; VII, 29, 32, 224f.; VIII, 223f.).

162) G. S. VII, 331.

„Aber dieses Elementare, Grundfeste, das empirische Bewußtsein der menschlichen Existenz, müssen wir . . . in seiner Differenzierung in die Rassen und Stufen der menschlichen Existenz aufsuchen. Dies ist die letzte und tiefste Art von Grenzenlosigkeit, von endloser Möglichkeit menschlichen Daseins, welche der philosophische Geist aufzusuchen hat."[163]) „Das Verstehen ist eine unendliche Aufgabe."[164]) Die Unendlichkeit dieser Aufgabe wird nur noch übertroffen durch die Unermeßlichkeit des Gegenstandes, auf den sich das Verstehen bezieht. „Immer muß das Bewußtsein der Grenzenlosigkeit vorhanden sein, die nach allen Seiten sich breitet."[165])

163) G. S. V, CXVI. 164) G. S. V, 335f. 165) G. S. VII, 250.

VITA

Ich wurde am 6. November 1907 als Sohn des Rechtsanwalts Dr. Josef Cüppers und seiner Ehefrau Maria geb. Zingsheim zu Düsseldorf geboren. Seit Ostern 1914 besuchte ich die Vorschule, und Ostern 1917 wurde ich in das Städtische Gymnasium zu Düsseldorf-Oberkassel übernommen, das ich Ostern 1926 mit dem Zeugnis der Reife verließ.

Seit Ostern 1926 oblag ich abwechselnd an den Universitäten Freiburg i. Br. und Bonn dem Studium der Philosophie und der katholischen Theologie. Bis Ostern 1927 weilte ich in Freiburg, bis Ostern 1928 in Bonn, bis Ostern 1931 in Freiburg und bis Herbst 1932 wieder in Bonn. In Freiburg hörte ich hauptsächlich die Vorlesungen der Herren Professoren Honecker, Hilling und Funk; ich beteiligte mich auch an den von diesen Herren geleiteten Seminarübungen.

Für die mannigfachen Anregungen, die ich in diesen Vorlesungen und Übungen empfing, spreche ich den genannten Herren Professoren meinen aufrichtigen Dank aus. Mein besonderer Dank gebührt Herrn Professor Honecker in Anbetracht der wohlwollenden Förderung, die er meiner Dissertation hat zuteil werden lassen.